باسمہ تعالیٰ
یا فتاح

عکسی

جواہر الفقہ

عظیم اسلامی انسائیکلوپیڈیا

جس میں تفسیر و حدیث، تاریخ و کلام اور فقہ اسلامی کی روشنی میں سائنس جدید سے پیدا شدہ اہم مسائل کا اسلامی حل

اسکے علاوہ جدید اضافہ کے ساتھ عصری موضوعات

- اعضاء کی سرجری اور خون کا استعمال
- اسلامی نظامِ تقسیم دولت پر ایک بین الاقوامی اسلامی سیمنار
- عَلَم نبوی کی تحقیق
- بیمہ زندگی
- انتخابات اور شرعی ضابطہ
- حقِ تصنیف و ایجاد اسلام اور صحافت
- مشینی ذبیحہ
- معمہ، لاٹری اور ریس وغیرہ
- زرعی نظام عشر و خراج
- مسلم پرسنل لاء و سماجی اصلاحات پر متبادل تجاویز و دیگر جدید تحقیقات کا عظیم مجموعہ

از: فقیہ ملت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ

ترتیب: مولانا مفتی محمد رفیع صاحب مہتمم دار العلوم کراچی

اضافات، تزئین و نشر
(مولوی) شاہد حسن قاسمی (استاذ دار العلوم دیوبند)
خورشید حسن قاسمی دار الافتاء و دار القضاء دار العلوم دیوبند

ناشر مکتبۂ تفسیر القرآن عارف کمپنی سید منزل جامع مسجد دیوبند۔ یو۔پی

ہدیہ غیر مجلد /25 Rs (حقوق آفسٹ و تزئین محفوظ) جلد نٹ -/1

عظیم علمی خوش خبری

ادارہ جملہ اکابرین علماء اور خصوصاً جد المکرم حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ کی تصانیف تدریجاً شائع کر رہا ہے اور کچھ کتب شائع بھی ہو چکی ہیں۔ تفصیلات خط و کتابت سے معلوم فرمائیں۔

مندرجۂ ذیل خصوصیات کے ساتھ ادارہ پیش کر رہا ہے۔

جواہر الفقہ جلد دوم :- (الف) جدید ترتیب و اضافات کے ساتھ تین اہم علمی تحقیقات بھی شامل کی گئی ہیں (۱) اعضائے انسانی کی پیوند کاری (۲) اسلام کا نظامِ تقسیم دولت جو ایک بین الاقوامی اسلامی سیمینار کے موقع پر حضرت مفتی صاحبؒ کا عظیم مقالہ ہے جس میں سرمایہ داری و اشتراکیت کے درمیان اسلام کا مالی و معاشی پروگرام پیش کیا گیا ہے (۳) بیمۂ زندگی۔ لائف انشورنس کی پوری تفصیل اور ضرورت سامنے رکھ کر ایک مجلس تحقیقات شرعیہ اور مفکرین کے غور و فکر کے ساتھ حضرت مفتی صاحب نے تحقیق فرمائی ہے۔

(ب) عبارات و آیات کلام اللہ کی خصوصی تصحیح و اعراب کا اہتمام کیا گیا ہے۔

(ج) ضروری علمی تشریحات۔ حواشی و تراجم کے ذریعہ کتاب کو مزید آسان کیا گیا ہے اور قانونی دشواری کی بنا پر کچھ ترک بھی ہوا ہے۔

(د) حروف اور تحریری ترکہ کی اصلاح کیلئے پیچنگ، تزئین و تصحیح کی گئی ہے

راقم الحروف کے جد المکرم حضرت مولانا نبیہ حسن صاحبؒ، والد المکرم حضرت مولانا سید حسن صاحبؒ اور جد المکرم حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ کیلئے خصوصی ایصال ثواب اور ان کے پسماندگان کیلئے دعائے خیر اور ان کے اشاعتی پروگرام پر خصوصی توجہ کی درخواست ہے۔

شاہد حسن قاسمی۔ اُستاذِ دار العلوم دیوبند جمعہ ۲۱/۱۱/۹۰

فہرست جواہر الفقہ جلد ثانی (۲)، جدید اضافہ ایڈیشن

۱؎ بقیہ چوبیس ۲۴ فقہی تحقیقی کتب جواہر الفقہ جلد اول میں ملاحظہ فرمائیں۔ ہدیہ بائیس ۲۲ روپے

(۲۶) اسلام کا نظامِ تقسیمِ دولت

بیمۂ زندگی (۳۱)

۳۲ عشر و خراج کے احکام ۲۴۳

۴۵۔ عائلی قوانین پر مختصر تبصرہ

۴۶ حضرت مفتی صاحبؒ کی فقہی کتب کا تعارف ۵۳۵

یا فتاح

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تنشیط الاذہان

فی الترقیع باعضاء الانسان

انسانی اعضاء کی پیوندکاری

اسلام اور اعضاء کی سرجری

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہٗ

مصدقہ

مجلس تحقیق مسائل حاضرہ

ناشر۔

مکتبہ تفسیر القرآن۔ دیوبند (یو۔پی)

مجلس تحقیق مسائل حاضرہ

سرپرست	حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہ العالی حضرت مولانا محمد یوسف صاحب بنوری مدظلہ العالی
ارکان	حضرت مولانا رشید احمد صاحب، مہتمم اشرف المدرس کراچی حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب مفتی مدرسہ نیوٹاؤن کراچی حضرت مولانا عاشق الٰہی صاحب استاذ دار العلوم کراچی حضرت مولانا محمد رفیع عثمانی صاحب استاذ دار العلوم کراچی حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب استاذ دار العلوم کراچی

تعارف مضامین رسالہ اعضاء انسانی کی پیوندکاری

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

فقہی مسائل میں اجتماعی غور و فکر کا سلسلہ قرونِ اولیٰ سے چلا آتا ہے، جن مسائل میں قرآن و سنت کے اندر کوئی نص صریح نہیں ہے۔ ان میں قرآن و سنت ہی کے بتائے ہوئے اصولوں کے مطابق احکام شرعیہ معلوم کرنے کے لئے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک زرّین ہدایت نامہ دیا ہے۔

حضرت علی مرتضیٰ رضؓ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا یارسول اللہ اگر ہمیں کوئی ایسا معاملہ پیش آجائے جس کا حکم قرآن و سنت میں مذکور نہیں تو اس میں ہمارے لئے کیا ارشاد ہے آپ نے فرمایا:

شاوروا الفقہاء والعابدین ولا تمضوا فیہ رأیا خاصۃ۔ (رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجالہ موثقون من اهل الصحیح کذا فی مجمع الزوائد للھیثمی ج)

اس میں فقہا اور عابدین سے مشورہ کرکے کوئی رائے قائم کرو انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو۔ یہ حدیث طبرانی نے معجم اوسط میں روایت کی ہے امام حدیث حافظ ہیثمی نے فرمایا کہ اس حدیث کے سب راوی معتمد اور صحیح کے رجال ہیں۔

اسی حدیث کے مقتضیات پر عمل کرتے ہوئے مختلف زمانوں میں علماء امت کا یہ طریقہ رہا ہے کہ وہ نئے پیش آنے والے احکام دینیہ خصوصاً اجتماعی نوعیت کے مسائل میں باہمی غور و فکر، مشورہ اور بحث و تمحیص کے بعد کوئی فتوےٰ دیتے تھے، حضرت امام ابوحنیفہ رح کا عمل بھی اسی پر تھا، فقہی مسائل کی تحقیق کے لئے انہوں نے ماہر ”فقہا عابدین“ کی جو مجلس بنائی ہوئی تھی، اس کا مقصد بھی یہی تھا، مغلیہ حکومت کے دور میں ”فتاویٰ عالمگیریہ“ جیسی عظیم الشان کتاب بھی اسی طرح مرتب ہوئی۔

آخر دور میں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس اللہ سرہٗ

کا طریقِ کار بھی یہ تھا کہ نئے پیش آمدہ مسائل ہیں، بالخصوص ان مسائل میں جو عالمگیر اور اجتماعی اہمیت کے حامل ہوں، محض اپنی انفرادی رائے پر اعتماد فرمانے کے بجائے وقت کے ماہر "فقہاء عابدین"، سے مشورہ فرماتے تھے اور موافق و مخالف تمام پہلو سامنے آنے کے بعد کوئی فتویٰ دیتے تھے۔ نئے فقہی مسائل کی تحقیقات کیلئے آپنے "حوادث الفتاویٰ" کے نام سے ایک مستقل سلسلہ شروع کر رکھا تھا، اور ان میں سے بیشتر مسائل میں آپکا طریقِ کار یہی تھا، عورتوں کی مصائب و مشکلات کو دور کرنے کیلئے "الحیلۃ الناجزۃ"، بھی اسی طرح تصنیف ہوئی جو حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے تفقہ اور دینی بصیرت کا نتیجہ ہے۔

یوں تو زندگی "ہر دم رواں، پیہم دواں"، ہے، اور ہر نیا زمانہ اپنے ساتھ نئے مسائل اور نئے حالات لیکر آتا ہے، لیکن خاص طور سے مشین کی ایجاد کے بعد سے حالات نے جو پلٹا کھایا ہے اس سے زندگی کا کوئی گوشہ متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکا۔ اس نے انسانی زندگی کے ہر ہر شعبے میں انقلابی تبدیلیاں پیدا کی ہیں، اور ہر علم و فن میں نئے مسائل پیدا کر کے تحقیق و تفتیش کے نئے میدان کھولے ہیں۔ اسی ضمن میں ایسے بیشمار فقہی مسائل بھی پیدا ہو گئے ہیں جن کا صریح حکم قرآن و سنّت یا فقہاء امت کے کلام میں موجود نہیں اور ان کا حل تلاش کرنے کیلئے فقہ اور اصولِ فقہ کی روشنی میں تحقیق و نظر کی ضرورت ہے۔

اسی وجہ سے آج "شاوِرُوا الفقہاء والعابدین" کے ارشادِ حدیث پر عمل کرنیکی ضرورت شاید پچھلے تمام زمانوں سے زیادہ محسوس کی جا رہی ہے، ضرورت تو اس بات کی تھی کہ عالمِ اسلام کے چیدہ چیدہ "فقہاء عابدین"، جن کی فقہی بصیرت علم و عمل، تدین و تقویٰ اور معاملہ فہمی پر پوری امتِ اسلامیہ کو اعتماد ہو، مشترک طور سے ان مسائل پر غور و فکر کریں، لیکن آج پورا عالمِ اسلام جن سیاسی اور معاشرتی الجھنوں میں گرفتار ہے، ان کے پیشِ نظر یہ بات ممکن نظر نہیں آتی، بحالاتِ موجودہ علماء کے ہاتھ میں اتنے وسائل بھی نہیں ہیں کہ وہ ایک ہی ملک کے "فقہاء عابدین"، کو جمع کر کے یہ کام انجام دے سکیں۔

لیکن مالا یدرک کلّہ لا یترک کلّہ کے پیشِ نظر صرف کراچی کے علماء نے اس

کام کے لئے ایک غیر رسمی جماعت بنائی ہوئی ہے جس میں کراچی کی تین ممتاز دینی درسگاہوں دارالعلوم کراچی، مدرسہ عربیہ اسلامیہ نیوٹاؤن، اور اشرف المدارس ناظم آباد کراچی کے ماہر اہل فتویٰ شریک ہیں۔ یہ جماعت ابھی تک عام جماعتوں کی رسمی پابندیوں اور عہدہ د منصب کے ضابطوں سے بے نیاز نہایت سادگی کے ساتھ اپنا کام انجام دے رہی ہے۔ تینوں اداروں کے اہل علم وفتویٰ وقتاً فوقتاً مل کر بیٹھتے ہیں، نئے مسائل پر غور و فکر اور بحث و تمحیص کرتے ہیں۔ مسئلے کے تمام گوشوں کا غیر جانبداری کے ساتھ مطالعہ ہوتا ہے اور ہر شخص خود کھل کر اپنی رائے پیش کرتا ہے۔ اور جب کوئی مسئلہ طے ہو جاتا ہے تو اس کو دلائل کے ساتھ لکھ لیا جاتا ہے۔

اس طرح یہ مجلس کئی فقہی مسائل طے کر چکی ہے۔ جو انشاء اللہ رفتہ رفتہ شائع کئے جائیں گے، فی الحال مریض کو خون دینے اور "تبادلہ اعضاء انسانی" کا مسئلہ شائع کیا جا رہا ہے جس کے لئے ملک و بیرون ملک کے اہل فتویٰ کے پاس سوال نامہ بھیج کر ان کی تحقیقات بھی جمع کی گئی اور باہم بحث و تمحیص کے بعد اسے احقر نے مرتب کیا ہے۔

دوسرے طے شدہ مسائل میں بیمہ زندگی، بے سود کی بنکاری، پراویڈینٹ فنڈ اور اس کے سود کے احکام مواقیت حج، مشینی ذبیحہ وغیرہ شامل ہیں ان کو بھی اسی طرح انشاء اللہ شائع کیا جائے گا اور ملک و بیرون ملک کے اہل فتویٰ کے پاس بالخصوص بھیجا جائے گا، اگر کسی طرف سے کوئی تحقیق ان کے خلاف میں آئی تو اس پر فکر و غور کے بعد بطور ضمیمہ شائع کر دیا جائے گا۔

اللہ تعالیٰ اس سلسلے کو نافع اور مفید بنائے۔ اور اپنے ان بندوں کو راہِ صواب کی ہدایت فرمائے جو اسکی مرضیات کی تلاش وجستجو کرنا چاہتے ہیں۔ هو حسبنا ونعم الوکیل!

بندہ محمد شفیع
خادم دارالعلوم کراچی
شعبان ۱۳۸۷ھ ہجری

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ خصوصاً علی سیدنا محمد المصطفیٰ ومن بھدیہ اھتدیٰ ط اللّٰھم فاطر السمٰوات والارض عالم الغیب والشہادۃ ۔ انت تحکم بین عبادک فیما کانوا فیہ یختلفون ۔ اھدنا لما اختلف فیہ الی الحق باذنک انک تھدی من تشاء الی صراط مستقیم ط

اما بعد

ڈاکٹری اور سرجری کی موجودہ ترقیات نے معالجات میں بہت سی نئی نئی صورتیں پیدا کر دی ہیں ان سے جہاں بہت سے طبی فوائد حاصل ہوئے اس کے ساتھ بہت سے شرعی مسائل حلال وحرام کے متعلق بھی پیدا ہو گئے ہیں ۔ مثلاً ایک انسان کا خون دوسرے کے بدن میں داخل کرنا ۔ ایک کی کھال دوسرے کے بدن پر چپا دینا ۔ ایک شخص کی آنکھ ناک وغیرہ اعضاء کو دوسرے کے جسم میں پیوست کر کے کام لینا وغیرہ اور اس گئے گذرے دور میں بھی بحمد اللہ مسلمانوں کی ایک بھاری تعداد ایسی موجود ہے جو حلال وحرام کا احساس رکھتی ہے اسی لئے ایک زمانہ سے خلاف شرع امور سے بچنے کا اہتمام رکھتی ہے اور اسی لئے ایک زمانہ سے انسانی خون اور اعضائے انسانی کے تبادلہ اور خرید وفروخت اور تبادلہ خون واعضاء پر مرتب ہونے والے آثار کے متعلق اطراف عالم سے مختلف قسم کے سوالات بکثرت آتے رہتے ہیں ۔

یہ ظاہر ہے کہ قرآن وسنت میں علاج ومعالجہ کی ان خاص جزئیات اور مخصوص صورتوں کے صریح احکام تو مذکور ہو نہیں سکتے کیونکہ یہ صورتیں اس وقت موجود ہی نہ تھیں

لیکن قرآنِ کریم اور شریعت اسلامیہ کا یہ کمال ہے کہ ان کے تبلاتے ہوئے اصول وقواعد میں صحیح غور وفکر سے کام لیا جائے تو ہر نئے سوال اور نئی صورت کا جواب اس میں موجود نظر آتا ہے، شرط یہ ہے کہ قرآن وسنت کے علوم کو ان کے ماہرین سے پڑھا اور سیکھا ہو اور پھر ان میں پورے غور وفکر سے کام لیا ہو اور اس غور وفکر میں خوفِ خدا اور آخرت کی ذمہ داری کے احساس کے ساتھ شرعی حدود کے اندر ضرورتوں کا پورا کرنا پیشِ نظر ہو محض وقتی خواہشات کو پورا کرنے کے لئے قرآن وسنت کی نصوص میں کھینچ تان اور تاویلات کے درپے نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ کام ہر عربی جاننے والے بلکہ ہر فارغ التحصیل عالم کا بھی نہیں ہے۔ اس کیلئے ماہرین کتاب وسنت اور تفقہ فی الدین رکھنے والے متقی علماء کی ضرورت ہے اور ان کے لئے بھی احتیاط اس میں ہے کہ انفرادی رائے سے کوئی فتوٰی نہ دیں بلکہ صحابہ کرام کی سنت کے مطابق اپنے زمانہ کے معروف اہل فتوٰی سے مشورہ کر کے کوئی رائے قائم کریں۔ کیونکہ ان مسائل کے دونوں پہلو نازک ہیں جس طرح کسی حرام کو حلال کر دینا ایک بہت بڑا جرم وگناہ ہے اسی طرح حلال کو حرام کہہ دینا بھی ویسا ہی جرم ہے اور جن معاملات میں شریعت اسلام نے بلحاظ ضرورت کوئی وسعت دی ہے اور ان میں شریعت کی دی ہوئی وسعت کو نظر انداز کر کے عام مسلمانوں پر عرصۂ حیات کو تنگ کر دینا بھی کوئی دین کی خدمت نہیں کہلا سکتی بلکہ اس کا گناہ دین سے بیزاری اور نفرت کا سبب بن کر بہت سے دوسرے گناہوں سے بڑھ جاتا ہے (نعوذ باللہ منہ)

احقر نے ایسے جدید عالمگیر مسائل میں اپنے بزرگوں کا خصوصاً حکیم الامت حضرت سیدی مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ کا یہی طرز دیکھا اور برتا ہے کہ جن مسائل میں ابتلائے عام ہو، ان میں حدود شرعیہ کے دائرہ میں رہ کر غور وفکر فرماتے شریعت کی دی ہوئی سہولتیں تلاش کرتے اور پھر علماء وقت سے مشورہ کر کے کوئی فتوٰی دیتے تھے۔

عائلی مسائل نکاح وطلاق وغیرہ کے معاملے میں بہت سی عورتوں کی مظلومیت

اور ہندوستان میں اسلامی حکومت اور اسلامی قانون نہ ہونے کے سبب ان کے مظلوم وبکیس رہ جانے کے پیدا ہونے والے فتنوں پر نظر فرماکر مظلوم عورتوں کی گلو خلاصی کے لئے اب سے ۳۷ سال پہلے ۱۳۵۱ھ میں فقہ اسلامی کے مذاہب اربعہ میں غور وفکر کرنے کے بعد کچھ سہولت کی صورتیں سامنے آئیں تو اس کا التزام فرمایا کہ علماءِ دیوبند وسہارنپور کو تقریباً اس کی تصنیف میں شریک رکھا، دیوبند سے احقر کو اور مظاہر العلوم سہارنپور سے مولانا مفتی عبدالکریم صاحب مرحوم کو بلاکر خصوصیت کے ساتھ یہ کام سپرد فرمایا اور علماء حرمین سے خط وکتابت جاری رکھی جس کی وجہ سے اس کی تصنیف میں پانچ سال کا عرصہ لگا، پھر طبع کرکے ہندوستان کے مشاہیر علماءَ کے پاس بغرض استصواب رائے بھیجا ان سب کی تصدیق وتائید حاصل ہونے کے بعد اس کو حیلہ ناجزہ کے نام سے شائع فرمایا۔

زیر نظر مسئلہ انسانی خون اور انسانی اعضاء کے تبادلہ کا معاملہ بھی اس زمانے میں ایک ابتلاءِ عام کا معاملہ ہے اور مسئلہ کتب فقہ میں منصوص نہیں جب اس کے متعلق پاکستان اور بیرون پاکستان سے متعدد سوالات آئے تو احقر نے سنتِ اکابر کے مطابق مناسب سمجھا کہ انفرادی رائے کے بجائے ماہر علماء کی ایک جماعت اس میں غور وفکر اور بحث وتحیص کرکے کوئی رائے متعین کرے چنانچہ اس کے لئے ایک سوالنامہ مرتب کرکے فقہ وفتویٰ کے مراکز پاکستان میں کراچی، ملتان، لاہور، پشاور وغیرہ اور انڈیا میں دیوبند سہارنپور، دہلی وغیرہ میں بھیجے اکثر حضرات کے جوابات وصول ہوئے تو ان پر غور وفکر بھی اجتماعی مناسب تھا مگر ملک گیر وسائل بھی آسان نہ تھے، اس کے لئے جتنے وقت اور طویل فرصت کی ضرورت تھی اس کا میسر ہونا بھی دشوار تھا۔ اس لئے بحکم ما لا یدرک کلہ لا یترک کلہ یہ صورت اختیار کی کہ صرف کراچی کے اہل فتویٰ علماء کا اجتماع کرکے ان پر غور کیا جائے اور یہ اجتماع جس نتیجہ پر پہنچے۔ اس کو منضبط کرکے ملک اور بیرون ملک کے ارباب فتویٰ کے پاس بھیج کر ان کی آراء اور فتاویٰ حاصل کئے جائیں تاکہ یہ ماہر اہل فتویٰ کا اجتماعی فتویٰ ہوسکے۔ اس اجتماع میں حسب ذیل

حضرات نے شرکت کی۔ اور مختلف تاریخوں کی پانچ چھ نشستوں میں باہر سے آئے ہوئے جوابات اور اس مسئلہ کے ہر پہلو پر غور کیا گیا اور اس معاملہ کے متعلق مذاہب اربعہ کی کتابوں کو سامنے رکھا گیا۔ یہ مجلس باتفاق رائے جس نتیجہ پر پہنچی وہ آئندہ صفحات میں مع دلائل کے لکھا جارہا ہے۔ اسمائے شرکاء مجلس یہ ہیں۔

دار العلوم کراچی سے

(۱) محمد شفیع خادم دار العلوم کراچی
(۲) مولانا محمد صابر صاحب نائب مفتی
(۳) مولانا سلیم اللہ صاحب مدرس دار العلوم
(۴) مولانا سبحان محمود صاحب 〃 〃
(۵) مولانا محمد عاشق الٰہی صاحب 〃 〃
(۶) مولانا محمد رفیع صاحب 〃 〃
(۷) مولانا محمد تقی صاحب 〃 〃

مدرسہ عربیہ اسلامیہ نیوٹاؤن کراچی سے

(۸) حضرت مولانا محمد یوسف صاحب بنوری شیخ الحدیث و مہتمم مدرسہ
(۹) مولانا محمد ولی حسن صاحب مفتی مدرسہ عربیہ اسلامیہ نیوٹاؤن کراچی
(۱۰) مولانا محمد ادریس صاحب مدرس 〃

اشرف المدارس سے

(۱۱) مولانا مفتی رشید احمد صاحب مفتی و مہتمم مدرسہ

باہر سے جن حضرات کے تحقیقی فتاویٰ موصول ہوئے۔

وہ حسب ذیل ہیں

(۱)	حضرت مولانا مفتی مہدی حسن صاحب	مفتی دار العلوم دیوبند
(۲)	حضرت مولانا مفتی محمد عبد اللہ صاحب	مفتی خیر المدارس ملتان
(۳)	مولانا عبد الستار صاحب	〃 〃
(۴)	مولانا محمد اسحاق صاحب	نائب مفتی 〃
(۵)	مولانا جمیل احمد صاحب تھانوی	مفتی جامعہ اشرفیہ لاہور
(۶)	مولانا مفتی محمود صاحب	مفتی مدرسہ قاسم العلوم ملتان
(۷)	مولانا عبد اللطیف صاحب	معین مفتی 〃
(۸)	مولانا مفتی وجیہ صاحب	مفتی دار العلوم اسلامیہ ٹنڈو اللہ یار

اس مجلس نے خون اور اعضاء کے مسائل کے علاوہ اسی طرح کے دوسرے اہم

اور ابتلائے عام کے مسائل میں بحث تمحیص کا بھی فیصلہ کیا ہے۔ اور بحمد اللہ اس وقت تک بہت سے اہم مسائل زیرِ بحث اگر مجلس کی رائے کی حد تک طے کر کے منضبط کر لئے گئے ہیں۔ جس میں مسائل ذیل شامل ہیں۔

۱۔ بیمہ زندگی کا مسئلہ۔

۲۔ پراویڈنٹ فنڈ کے سود اور اس فنڈ کی رقم پر زکوٰۃ کا مسئلہ۔

۳۔ بلاسود بنکاری کا مفصل نظام

۴۔ یہود و نصاری کا ذبیحہ اور ان سے گوشت خریدنے کا مسئلہ۔

۵۔ مشینی ذبیحہ کا مسئلہ۔

اس وقت خون اور اعضاء کے زیرِ بحث مسئلے کے متعلق جس قدر جوابات بیرونی حضرات سے وصول ہوئے۔ یا ارکان مجلس نے اپنی تحقیق سے لکھے۔ ان سب پر غور و فکر کے بعد مجلس جس نتیجہ پر پہنچی ہے اس کو ان اوراق میں پیش کیا جاتا ہے۔ ہر ایک کو الگ الگ لکھنے میں تکرار بھی ہوتا ہے۔ اور بے ضرورت ضخامت بڑھتی۔ اس لئے بحث و تمحیص کے بعد جو کچھ منقح ہوا۔ اس کو ایک ترتیب سے لکھ لیا گیا۔ اور دلائل کے حوالوں کو عوام کی سہولت کے لئے الگ لکھ دیا گیا ہے۔ واللہ المستعان۔

مقدمہ

چند اصولی مسائل

مسائل کی تفصیل اور جوابات سے پہلے چند اصولی باتیں سمجھ لینا ضروری ہے تاکہ آنے والے مسائل کے سمجھنے میں سہولت ہو۔

ؔ یہ اصولی مسائل تقریباً سبھی فتاویٰ میں جو اس سلسلہ میں زیرِ غور ہیں اجمالاً یا تفصیلاً متفرق طور پر مذکور تھے ان کو بطور مقدمہ کے یک جا کر دیا گیا ہے ۱۲۔

ہر حرام چیز انسانیّت کیلئے مضر ہے

پہلی بات یہ ہے کہ حق تعالےٰ نے جن چیزوں کو حرام و ممنوع قرار دیا ہے وہ پوری انسانیت کے مفاد کی خاطر اور بڑی حکمت پر مبنی ہے، بخل یا اپنا کوئی فائدہ تو ہو نہیں سکتا کہ ان چیزوں کو وہ اپنے کسی نفع کے لئے روکنا چاہتے ہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ علیم و خبیر اور حکیم ہیں ان کا کوئی حکم فضول و بے فائدہ نہیں ہو سکتا، اس لئے اس کے سوا کوئی احتمال نہیں کہ جن چیزوں کو ہم پر حرام کیا گیا ہے۔ وہ انسان اور انسانیت کے لئے ضرر رساں ہیں، اور اگر اسؔ میں کوئی نفع محسوس بھی ہو تو اس میں مضرت کا پہلو بہر حال غالب ہے پھر بعض مضرتیں تو ایسی ہوتی ہیں جو انسان کے جسم کو بیمار یا کمزور کر دیتی ہیں اور بعض وہ بھی ہیں جن سے جسم کو کوئی ظاہری مضرت نہیں پہنچتی مگر وہ روح انسانی کے لئے مضر ہوتی ہیں: اخلاق و کردار پر ان کا برا اثر پڑتا ہے۔

پہلی قسم کی مضرتوں کو تو ساری دنیا جانتی اور مانتی ہے، جسم انسانی کی صحت و علاج کے متعلق جتنی قسم کے معالجات اور علوم و فنون دنیا میں رائج ہیں۔ طب یونانی، ایلوپیتھک، ہومیوپیتھک ویدک وغیرہ سبھی ان چیزوں کی مضرت کے قائل ہیں اور اسی لئے انسان کو ایسی چیزوں کے استعمال سے پرہیز کی تاکید کرتے ہیں۔ جیسے مردار جانور کا گوشت وغیرہ کہ سب جانتے ہیں کہ اس کا کھانا انسانی صحت کو برباد کر دیتا ہے۔

لیکن باطنی اور روحانی صحت و مرض آنکھوں سے نظر نہیں آتے کسی میٹر یا ایکسرے وغیرہ کے آلات سے بھی ان کو نہیں دیکھا جا سکتا، اس لئے طب جسمانی کے حکماء اس کا ادراک نہیں کر سکتے۔ ان کا انکشاف

صرف ان لوگوں پر ہوتا ہے جو روحِ انسانی کے طبیب ہیں، اس کی صحت ومرض کو پہچانتے ہیں، اور جن کی نظر میں انسان کے جسم سے زیادہ اس کی صحت اور وکردار کی درستی قابلِ اہتمام ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شریعت اسلام نے جن چیزوں یا کاموں کو حرام قرار دیا ہے وہ صرف انسان کی فلاح وبہبود کی خاطر حرام کیا ہے۔ یہ چیزیں کبھی اس کے جسم کے لئے مضر ہوتی ہیں کبھی روح کے لئے اور کبھی دونوں کے لئے۔

تکریم انسان اور اس کے دو پہلو

دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین وآسمان کی تمام عظیم الشان مخلوقات میں انسان کو ایک خاص شرف بخشا ہے۔ ظاہری اور معنوی دونوں حیثیتوں سے اس کو تمام کائنات میں ممتاز درجہ دیا ہے۔ ظاہری شکل وصورت میں لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ۔ اور علم وادراک کے اعتبار سے عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ۔ اور تمام کائنات ومخلوقات سے افضل واشرف ہونے میں وَلَقَدْ کَرَّمْنَا بَنِیْٓ اٰدَمَ اسی انسان کی شان ہے، پھر اس تکریم انسانی کے دو پہلو ہیں، ایک تو یہ کہ انسان کی زندگی اور آسودگی کے لئے تمام کائنات ومخلوقات سے اپنی خدمت اور کام لینے کا حق دیا گیا۔ بہت سے جانوروں کے دودھ سے لے کر گوشت پوست اور ہڈی وغیرہ سب چیزیں انسان کے استعمال کے لئے مباح کردی گئیں۔ اس کی جان کی حفاظت کے لئے احکام میں طرح طرح کی آسانیاں پیدا کی گئیں۔ اور خاص اضطراری صورتوں میں انسانی جان کی حفاظت کے لئے بہت سی حرام چیزوں میں گنجائش دی گئی اسی تکریم انسانی کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ انسان اپنی خوراک اور علاج ودوا

ؔ ہم نے انسان کو بہت خوبصورت ڈھانچہ میں ڈھالا ہے ؔ اللہ تعالیٰ نے سکھایا انسان کو وہ علم جس کو وہ نہیں جانتا تھا ۱۲ ؔ ہم نے اولاد آدم کو خاص اعزاز بخشا ہے

کے لئے بے شمار چیزوں کو کاٹ چھانٹ کر یا کوٹ پیس کر اپنے کام لاسکتا ہے۔ مگر کسی انسان کے جز اور عضو کے ساتھ یہ معاملہ جائز نہیں کیونکہ وہ تکریم انسان کے خلاف ہے اس کے اجزاء کا لین دین، بیع وشراء عام اشیاء کی طرح جائز نہیں۔

علاج ودوا کے معاملے میں شریعت اسلام کے تمام احکام ان ہی دونوں پہلوؤں کی رعایت پر دائر ہیں۔

معالجات میں شریعت اسلام کی سہولتیں

تیسرا اصولی مسئلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانی جان کو بہت معظم ومکرم بنایا ہے وہ درحقیقت اللہ تعالیٰ کی ایک مقدس امانت ہے جو انسان کے سپرد کی گئی ہے اسی لئے اس کے ضائع کرنے کی صورت کو سنگین جرم اور سخت حرام قرار دیا ہے اس مقدس امانت کی حفاظت کے لئے بھی بڑے سامان تیار کئے ہیں اور جان بچانے اور تکلیف دور کرنے کے لئے ان کے استعمال کو نہ صرف جائز قرار دیا ہے بلکہ اس کا حکم فرمایا ہے۔ ایک بیمار کے پاس اگر کوئی ایسی دوا یا تدبیر علاج موجود ہے جس کے استعمال سے اس کی جان یقینی طور پر بچ سکتی ہے تو اس کا استعمال ضروری قرار دیا ہے، حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی بیماری ایسی نہیں پیدا کی جس کی دوا پیدا نہ کی ہو، تجربہ اور مشاہدہ گواہ ہے کہ ہر خطے اور طبقے کے انسانوں میں جس طرح کی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں اسی خطہ میں اس کی دوائیاں بھی پیدا ہوتی ہیں۔ جن موسموں میں خاص امراض رونما ہوتے ہیں انہیں موسموں میں ازالۂ مرض کی غذائیں اور دوائیں بھی حق تعالیٰ پیدا فرماتے ہیں۔ شریعت اسلام نے بیماروں کو ہر کام میں سہولت دینے کے لئے ہر عبادت اور ہر کام میں بیماروں کے لئے مستقل احکام وضع فرما دیئے ہیں۔ نماز جیسی اہم اور لازمی عبادت میں بیمار کے لئے جب وہ کھڑا نہ ہوسکے تو بیٹھ کر اور بیٹھ بھی نہ سکے تو لیٹ کر اور رکوع سجدہ نہ کرسکے تو اشارہ سے نماز ادا کرنے کی سہولت دے دی ہے۔ وضو اور غسل

پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں تیمم کو اسکا قائم مقام کر دیا ہے۔

انسانی جان کو بچانے کے لئے حالتِ اضطرار میں خاص شرائط کے ساتھ بہت سے وہ کام اور وہ چیزیں اس کے لئے جائز کر دی ہیں جو عام حالات میں حرام ہیں کلمۂ کفر سے بڑھ کر کوئی جرم وگناہ اسلام میں نہیں ہو سکتا مگر کوئی شخص زبان سے کلمۂ کفر بولنے پر ایسا مجبور کر دیا جائے کہ اگر یہ کلمۂ کفر نہ بولے تو اس کا قتل کر دیا جانا یقینی ہو تو ایسی حالت میں زبان سے کلمہ کفر بولنے کی بھی اجازت دے دی گئی ہے جب کہ دل اسلام و ایمان پر جما ہوا ہو۔

قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی ۔ مَنْ کَفَرَ بِاللّٰہِ مِنْ بَعْدِ اِیْمَانِہٖ اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَقَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ ط (سورۂ نحل)

جو شخص ایمان لائے پیچھے اللہ کے ساتھ کے کفر کرے مگر جس شخص پر زبردستی کی جاوے، بشرطیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔

اسی طرح جو شخص بھوک پیاس سے مر رہا ہو اس کے لئے خاص شرائط اور حدود کے اندر حرام ونجس چیزوں کو استعمال کر کے جان بچا لینا نہ صرف جائز بلکہ اس پر لازم کر دیا گیا ہے، ایسی حالت میں شراب، خنزیر، مردار جانور تک کھا کر جان بچانے کے لئے خود قرآن حکیم کا ارشاد ہے۔ بشرطیکہ اضطراری حالت ہو اور قدر ضرورت سے زیادہ نہ کھائے قرآن حکیم کی آیت ذیل کا یہی مطلب ہے۔

فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَیْہِ ط (سورۂ بقرہ)

پھر بھی جو شخص بیتاب ہو جاوے بشرطیکہ نہ طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنیوالا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔

وَفِیْ اٰیَۃٍ اُخْرٰی

فَمَنِ اضْطُرَّ فِیْ مَخْمَصَۃٍ غَیْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍ فَاِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ط (سورۂ مائدہ)

دوسری آیت میں ہے۔ پس جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جاوے۔ بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنیوالے رحمت کرنے والے ہیں۔ (سورۂ مائدہ)

قرآن کریم کی آیات مذکورہ میں جس طرح کی ضرورت اور جن شرائط کے تحت کسی

حرام کو مباح قرار دیا ہے وہ خود قرآنی دلالت و اشارت کی رو سے یہ ہیں۔
الف: جان بچانے کے لئے کوئی جائز صورت نہ رہے۔
ب: ناجائز و حرام چیز کے استعمال سے جان بچ جانا یقینی ہو تو اس حالت میں حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔ لیکن اس معاملہ میں ان شرائط و قیود کی پوری، پابندی ضروری ہے جن کے تحت قرآن کریم کا یہ فیصلہ ہے۔ عوام بلکہ بہت سے پڑھے لکھے لوگ بھی اس معاملہ میں اکثر غلط فہمی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ ہر انسانی حاجت کو وہ ضرورت و اضطرار کا درجہ دے دیتے ہیں۔ حالانکہ اصطلاح قرآن میں ان دونوں میں بڑا فرق ہے اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ حاجت۔ ضرورت۔ منفعت وغیرہ کے اصطلاحی الفاظ کی تعریفات اور ان کے احکام تفصیل سے لکھ دیے جائیں۔

حاجت۔ضرورت۔منفعت وغیرہ کی تعریف اور درجات

چوتھا اصولی مسئلہ یہ ہے کہ قرآن کریم نے جس حال کو اضطرار اور ضرورت قرار دیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے۔ علامہ حمویؒ نے شرح الاشباہ والنظائر میں بحوالہ فتح القدیر نقل کیا ہے کہ یہاں پانچ درجے ہیں۔ ضرورت، حاجت، منفعت، زینت فضول (حموی علی الاشباہ طبع ہند ص ۱۰۸)۔
ضرورت کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے گا۔ یہی صورت اضطرار کی ہے اسی حالت میں حرام و ممنوع چیز کا استعمال (چند شرائط کے ساتھ جو آگے آرہی ہیں) جائز ہو جاتا ہے۔
حاجت: کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہو گا مگر مشقت اور تکلیف شدید ہو گی۔ یہ صورت اضطرار کی نہیں، اس لئے اس کے واسطے روزے، نماز طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی۔
منفعت: یہ ہے کہ کسی چیز کے استعمال کرنے سے اس کے بدن کو فائدہ

پہنچے گا لیکن نہ کرنے سے کوئی سخت تکلیف یا ہلاکت کا خطرہ نہیں۔ جیسے عمدہ قسم کے کھانے اور مقوی غذائیں، اس حالت کے لئے نہ کوئی حرام حلال ہوتا ہے۔ نہ روزہ کا افطار جائز ہوتا ہے، مباح اور جائز طریقوں سے یہ چیزیں حاصل ہو سکیں تو استعمال کرے اور نہ حاصل ہو سکیں تو صبر کرے۔

زینت: جس سے بدن کی کوئی خاص تقویت بھی نہیں، محض تفریح خواہش ہے، ظاہر ہے اس کام کے لئے کسی ناجائز چیز کے جائز ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

فضول: وہ ہے جو زینت مباح کے دائرہ سے بھی آگے محض ہوس ہو اس کا حکم بھی ظاہر ہے کہ اس کے لئے احکام میں کوئی رعایت ہونے کے بجائے اس فضول کی مخالفت احادیث صحیحہ میں وارد ہے۔

ہمارے زیر بحث مسائل کا تعلق چونکہ زیادہ تر اضطراری حالات سے ہے اس لئے اس کو پوری وضاحت سے سمجھ لینا ضروری ہے۔

اضطراری حالت کی مزید تفصیل

لفظ ضرورت ہی سے اضطرار ماخوذ ہے، ضرورت کے اصطلاحی معنی ابھی معلوم ہو چکے ہیں کہ خطرۂ جان کے لئے مخصوص ہے جس میں جان کی ہلاکت کا خطرہ یقینی نہ ہو وہ ضرورت و اضطرار میں داخل نہیں بلکہ حاجت میں داخل ہے۔

خطرۂ جان کا یقینی ہونا بھی قرآن کریم ہی کے الفاظ سے ثابت ہے جن مواقع میں قرآن نے استعمال حرام کی اجازت دی ہے وہ ایسے ہی ہیں جن میں ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے جس صورت میں ہلاکت جان کا خطرہ یقینی نہ ہو اگرچہ خوف کسی درجہ میں ہو وہ بھی حالت اضطرار نہیں مثلاً ایک شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیتا ہے، اور ارادہ بھی کر لیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہ کہلائے گا جب تک حالات و اسباب قتل ایسے جمع نہ ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو مثلاً قاتل کے پاس آلات

قتل موجود ہیں یہ شخص تنہا ہے کسی دوسرے کی امداد کا احتمال نہیں اور خود اپنی طاقت سے اس کا مقابلہ کر کے اپنی جان بچا نہیں سکتا تو یہ شخص شرعاً مضطر کہلائے گا جس کے لئے کلمۂ کفر زبان سے کہہ دینے کی یا کسی حرام چیز کے استعمال کی اجازت قرآن کریم نے دی ہے۔

دشمن کے ذریعہ جان کا خطرہ تو ہر شخص محسوس کر سکتا ہے۔ لیکن مرض کے سبب سے جان کا خطرہ ہے یا نہیں اس میں ہر شخص کا فیصلہ معتبر نہ ہوگا، بلکہ کسی ماہر فن معتمد حکیم یا ڈاکٹر کا فیصلہ معلوم کرنا چاہیئے۔ قرآن ہی کے الفاظ سے یہ بھی مستفاد ہے کہ استعمال حرام اس صورت میں جائز ہے جب کہ یہ بھی یقین ہو کہ اس حرام چیز کے استعمال سے جان بچ سکتی ہے اور حرام کے سوا اس کے لئے کوئی دوسری دوا مفید یا موجود نہیں ہے، جیسے بھوکے پیاسے مضطر کو یہ یقین ہوتا ہے کہ حرام لقمہ کھانے یا ناپاک گھونٹ پینے سے جان بچ جائے گی تو جس صورت میں حرام کے سوا کوئی اور دوا بھی ایسی موجود ہو جس سے جان کا خطرہ ٹل سکتا ہے یا حرام دوا کے کارگر ہونے اور اس سے جان بچ جانے کا یقین نہ ہو تو ایسی صورت میں استعمال حرام جائز نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ کسی حرام چیز کا حلال ہونا تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔

اوّل یہ کہ حالت اضطرار کی ہو کہ حرام کے استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہے۔

دوسرے یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بنا پر عادۃً یقینی جیسا ہو۔

تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادۃً یقینی ہو۔ یہ سب شرائط قرآن کریم ہی کے ارشادات سے مستفاد ہیں۔

ان تینوں شرطوں کی ساتھ باتفاق فقہائے امت استعمال حرام جائز ہو جاتا ہے۔

(مسئلہ) اس اضطراری حالت میں بھی بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں۔ مثلاً ایک شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کر دو ورنہ میں تمہیں قتل کرتا ہوں تو یہ حالت اگرچہ اضطرار کی ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے

کی جان لینا حلال نہیں، کیونکہ دونوں انسانوں کی جان یکساں محترم ہے، البتہ اگر دوسرے شخص کا مال ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کیا جائے تو مال غیر کو ضائع کر کے اپنی جان بچا لینا جائز ہے کیونکہ مال کا بدل بذریعہ ضمان ہو سکتا ہے۔ (الاشباہ والنظائر) فقہاء رحمہم اللہ کی تصریحات اس معاملہ میں حسب ذیل ہیں۔

(۱) ان المسلم لا یحل له ان یقی روحه بروح من هو مثله فی الحرمة کما لو اکره بو عید القتل علی ان یقتل مسلماً (شرح السیر الکبیر ص ۲۶۹ ج ۳ مطبوعہ دکن)

(۲) فتاویٰ عالمگیر جلد ۵ ص ۳۵۵ طبع مصری۔ ویجوز للعلیل شرب الدم والبول واکل المیتة للتداوی اذا اخبره طبیب ان شفاءه فیه ولم یجد فی المباح ما یقوم مقامه وان قال الطبیب یتعجل شفاءك فیه وجهان اھ ومثله فی کتاب البیوع من ردالمحتار مبحث بیع الحیات ص ۲۹۸ جلد ۴

(۳) وفی تکملة البحر الرائق من الحظر والاباحة وفی النوادر امرأة حامل اعترض الولد فی بطنها ولا یمکن الا بقطعه اربا ولو لم یفعل ذالك یخاف علی امه من الموت فان کان الولد میتا فی البطن فلا بأس به وان کان حیاً لایجوز لان احیاء نفس بقتل نفس اخری لم یرد فی الشرع وفیه بعد ذالك لامرأة حامل ماتت فاضطرب الولد فی بطنها فان اکبر رایه انه حی یشق بطنها لان ذلك تسبب فی احیاء نفس محترمة بترك تعظیم المیت فالاحیاء اولیٰ۔ بحر ص ۲۳۳ ج ۸

وفی الاشباه والنظائر لابن نجیم الضرورات تبیح المحظورات ومن ثم جاز اکل المیتة عند المخمصة واساغة اللقمة بالخمر والتلفظ بکلمة الکفر للاکراه وکذا اتلاف مال غیره (الاشباه ص ۱۰۸) وفی القاعدة الرابعة من الاشباه اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضرراً بارتکاب اخفهما (الاشباه ص ۱۱۲)

(۴) وفی ردالمحتار قبیل فصل البیر من الطهارة فی النهایة عن الذخیرة یجوز ان علم فیه الشفاء ولم یعلم دواء آخر (وفیه بعد ذلك) وافاد سیدی عبد الغنی انه لا یظهر الاختلاف فی کلامهم لاتفاقهم علی الجواز للضرورة

واشتراط صاحب النہایہ العلم لا ینافیہ اشتراط من بعدہ الشفاء ولذا قال والدی قال فی شرح الدرر ان قولہ لا للتداوی محمول علی المظنون والا فجوازہ بالیقینی اتفاقی کما صرح بہ فی المصفّٰی۔ اقول وھو موافق لما مرّ فی الاستدلال بقول الامام۔ لکن قد علمت ان قول الاطباء لا یحصل بہ العلم۔ والظاھر ان التجربۃ تحصل غلبۃ الظن دون الیقین الا ان یریدوا بالعلم غلبۃ الظن وھو شائع فی کلامھم فتامل (رد المحتار)

(۵) ومن فقہ الشافعیۃ۔ قال فی شرح المھذب للنووی ان اضطر ولم یجد شیئاً فھل یجوز لہ ان یقطع شیئاً من بدنہ ویأکلہ؟ فیہ وجھان! قال ابو اسحٰق یجوز لانہ احیاء نفسٍ بعضو فجاز کما یجوز ان یقطع عضواً اذا وقعت فیہ الاٰکلۃ لاحیاء نفسہ (شرح مھذب ص ۴۱ ج ۹)

(۶) ومن فقہ الحنابلۃ قال ابن قدامۃ فی المغنی ص ۵۹۶ ج ۸ وسبب الاباحۃ الحاجۃ الی حفظ النفس عن الھلاک لکون ھذہ المصلحۃ اعظم من مصلحۃ اجتناب النجاسات والصیانۃ عن تناول المستخبثات اھ

مذکورہ بالا تصریحات سے بنص قرآن وباجماع امت اضطراری حالات میں حرام چیزوں کا بقدر ضرورت استعمال کر کے جان بچا لینے کا جائز ہونا ثابت ہو چکا۔ اب غیر اضطراری حالات میں کس قدر رعایت وسہولت از روئے شرع ثابت ہو سکتی ہے۔ اس کا بیان آگے آتا ہے۔

غیر اضطراری حالات میں علاج اور دوا کیلئے شرعی سہولتیں

پانچواں اصولی مسئلہ یہ ہے کہ قرآنی اور شرعی اصطلاح میں جو حالت اضطراری نہیں یعنی جان کا خطرہ نہیں مگر بیماری اور تکلیف شدید ہے حرام و ناجائز دوا وغیرہ کے استعمال سے یہ تکلیف دور ہو سکتی ہے جس کو مذکورہ تفصیلات میں حاجت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے، کیا ایسے حالات میں بھی شرعاً حرام ونجس

دواؤں کے استعمال کی کوئی گنجائش ہے؟ اس معاملہ میں نماز۔ روزے وغیرہ عبادتوں میں شریعت اسلام نے بیمار کو سہولتیں دی ہیں وہ تو قرآن وحدیث سے واضح طور سے ثابت ہیں اور ہر مسلمان کو معلوم ہے کہ نماز بیٹھ کر لیٹ کر، اشارہ سے بھی جائز کردی گئی ہے، روزہ افطار کرنے اور بعد میں قضا کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ لیکن غیر اضطراری حالت میں حرام وناجائز چیزوں کا استعمال اس صراحت ووضاحت کے ساتھ مذکور نہیں اور قرآن کریم نے جو اس کی اجازت اضطراری حالت میں دی ہے اُس کے تحت میں یہ صورت آتی نہیں۔ اور روایات حدیث سے اس معاملہ میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہوتا، اس لئے فقہاء امت کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے بعض حضرات کا کہنا ہے کہ بغیر اضطرار کے کتنی بھی تکلیف ہو حرام وناجائز چیزوں کا استعمال جائز نہیں مباحات ہی سے علاج کی کوشش کی جائے ان کی دلیل صحیح بخاری کی یہ حدیث ہے (ان اللہ لم یجعل شفاءکم فی ماحرم علیکم) یعنی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی شفا اس چیز میں نہیں رکھی جو ان پر حرام کردی گئی ہیں، لیکن جمہور فقہاء رحمہم اللہ نے اس معاملہ میں واقعہ اہل عُرَینَہ سے استدلال کیا ہے جو حدیث کی معتبر کتابوں میں موجود ہے کہ یہ لوگ بیماری میں مبتلا تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اونٹ کا دودھ اور پیشاب استعمال کرنے کی اجازت دی، مگر اس واقعہ میں احتمالات متعدد ہیں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کی حالت اضطرار کی ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ پیشاب کی اجازت خارجی استعمال کے لئے دی ہو پینے کا معاملہ نہ ہو۔ ان احتمالات کے ہوتے ہوئے اس روایت سے کوئی قطعی فیصلہ جواز کا نہیں نکالا جاسکتا، مگر ایک احتمال ضرور ہے۔

دوسرا استدلال جمہور فقہاء کا اس واقعہ سے ہے جو عرفجہ بن اسعد صحابیؓ کو کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کُلاب میں پیش آیا تھا کہ ان کی ناک کٹ گئی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی، مگر اس میں بدبو پیدا ہوتی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا کیونکہ سونا سڑتا نہیں ہے۔ یہ

حدیث ابوداؤد- ترمذی، نسائی، مسند احمد وغیرہ میں روایت کی گئی ہے۔ اور فقہاء ومحدثین نے اس کو معتبر تسلیم کیا ہے۔ اس میں سونے کی ناک لگانے کا حکم ہے۔ حالانکہ مردوں کے لئے سونے کا استعمال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام فرمایا ہے۔ حضرت علیؓ ابوموسیٰ اشعریؓ عبداللہ ابن عمر وغیرہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم گھر سے باہر اس طرح تشریف لائے کہ ایک ہاتھ میں آپ کے ریشمی کپڑا تھا دوسرے میں سونا۔ اور ارشاد فرمایا۔

هذان محرمان علی ذکور امتی	یہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر
حلال لاناثهم- اخرجه ابوداؤد	حرام اور عورتوں کے لئے جائز ہیں۔

والنسائی وابن ماجة واحمد وابن حبان (تخریج هدایه للزیلعی ج۴ ص۲۵۵)

حضرت عرفجہ کے واقعہ میں ان کے لئے سونے کی ناک لگانے کی اجازت ظاہر ہے کہ علاج ودوا کے درجہ میں ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہاں کوئی اضطراری حالت نہ تھی جس میں جان کا خطرہ ہوتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ غیر اضطراری حالت میں بھی جب تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہے، جب کہ اس کے سوا علاج کی کوئی اور صورت نہ ہو، شرط یہ ہے کہ کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہو جائے کہ یہ ناجائز دوا ہی اس بیماری کا علاج ہے اور کوئی جائز دوا اس کا بدل نہیں ہو سکتی اور اس دوا کا اس بیماری کے ازالہ میں مؤثر و مفید ہونا بھی فنی طور پر یقینی ہو، حضرات فقہاء کی تصریحات اور شرائط کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

فی الدر المختار قبیل فصل البئر- اختلف فی التداوی بالمحرم فظاهر المذهب المنع کما فی رضاع البحر ولکن نقل المصنف ثَمَّ وههنا عن الحاوی قیل یرخص اذا علم فیه الشفاء ولم یعلم دواء آخر کما رخص فی الخمر للعطشان وعلیه الفتوی قال الشامی تحته- ففی النهایة عن الذخیرة یجوز ان علم فیه الشفاء ولم یعلم دواء آخر- وفی الخانیة فی معنی قوله علیه الصلوٰة والسلام ان الله لم یجعل

شفاء کم فیما حرم علیکم کما رواه البخاریؒ - ان ما فیہ شفاء لا باس بہ کما یحل الخمر للعطشان للضرورۃ - وکذا اختارہ صاحب الھدایۃ فی التجنیس فقال لو رعف فکتب الفاتحۃ بالدم علی جبھتہ او انفہ جاز للاستشفاء وبالبول ایضاً ان علم فیہ شفاءً لکن لم ینقل وھذا لان الحرمۃ ساقطۃ عند الاستشفاء کحل الخمر والمیتۃ، للعطشان والجائع (من البحر)

وافاد سیدی عبد الغنی انہ لا یظھر الاختلاف فی کلامھم لاتفاقھم علی الجواز للضرورۃ - واشتراط صاحب النھایۃ العلم لا ینافیہ اشتراط من بعدہ الشفاء ولذا قال والدی فی شرح الدرر ان قولہ لا للتداوی محمولٌ علی المظنون والا فجوازہ بالیقینی اتفاقی کما صرح بہ فی المصفیٰ اقول وھو ظاھر موافق لما مرّ فی الاستدلال بقول الامام - لکن قد علمت ان قول الاطباء لا یحصل بہ العلم والظاھر ان التجربۃ یحصل بہ غلبۃ الظن دون الیقین الّا ان یریدوا بالعلم غلبۃ الظنّ وھو شائع فی کلامھم فتامل (شامی قبیل فصل البئر - ص ۱۹۴ ج ۱ - استنبول) ومثل ما ذکرنا من فقہ الاحناف یوجد فی الفقہ الشافعی والمالکی والحنبلی ایضاً بل اصرح واوضح منہ ولا حاجۃ الی سرد جمیع النقول واللہ اعلم ۱۲ منہ

خون اور اعضائے انسانی کے زیر بحث مسائل

مذکورہ صدر اصولی مسائل جن کی تفصیل بقدر ضرورت دلائل کے ساتھ لکھ دی گئی ہے یہی بنیادی مسائل ہیں، جن میں غور و فکر کے ذریعہ اہل فکر و نظر مسائل زیر بحث میں کسی صحیح نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں - اور جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ہے کہ یہ مسائل اگرچہ بالکل نئے ہیں نزول قرآن اور عہد سلف میں ان کا وجود نہیں تھا - لیکن قرآن و سنت کے بتلائے ہوئے اصول کے ماتحت نئے سے نئے پیش آنے والے مسائل کا حل اہل علم کے لئے دشوار نہیں -

اس وقت زیرِ بحث مسئلے دو ہیں۔ ایک یہ کہ کسی انسان کا خون دوسرے انسان کے بدن میں داخل کرنا شرعاً کیسا ہے اور اس کے متعلقہ مسائل۔

دوسرا۔ ایک انسان کا کوئی عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانے کا مسئلہ پہلے مسئلہ کی تنقیح و تحقیق حسبِ ذیل ہے۔

خون کا مسئلہ

سوالات (۱) ایک انسان کا خون دوسرے کے بدن میں داخل کرنا جائز ہے یا نہیں۔

(۲) اگر جائز ہے تو کیا اس کام کے لئے کسی انسان کا خون صرف رضا کارانہ بلا معاوضہ لیا جاسکتا ہے یا معاوضہ دے کر خرید و فروخت بھی جائز ہے۔

(۳) کیا اس معاملہ میں مسلم و غیر مسلم کے خون میں کوئی فرق ہے۔ یا دونوں کا ایک حکم ہے۔

(۴) کیا اس خون کا اثر میاں بیوی کے باہمی نکاح کی حلت و حرمت پر بھی پڑتا ہے۔

الجواب (۱) خون انسان کا جزء ہے اور جب بدن سے نکال لیا جائے تو وہ نجس اور ناپاک بھی ہے، اس کا اصل تقاضا یہ ہے کہ عام حالات میں ایک انسان کا خون دوسرے کے بدن میں داخل کرنا حرام ہو۔ اجزائے انسانی کی تکریم بھی اس کی مقتضی ہے اور اس کا نجاست غلیظہ ہونا بھی حرمت ہی کا مقتضی ہے۔

قال الامام الشافعیؒ فی الام وان ادخل دماً تحت جلدہ فنبت علیہ فعلیہ ان یخرج ھذا الدم ویعید کل صلوٰۃ صلاھا بعد ادخالہ الدم تحت جلدہٖ۔ (کتاب الام ص ۴۵ جلد اوّل)

لیکن اضطراری حالات اور عام معالجات اور دوائیں شریعت اسلام کی دی ہوئی سہولتوں میں غور کرنے سے امور ذیل سامنے آئے۔

اوّل یہ کہ خون کے استعمال کی حرمت دو وجہ سے ہو سکتی ہے۔

ایک یہ کہ خون انسان کا جز ہے۔ اور جز انسان کا استعمال جائز نہیں ہوتا۔

دوم یہ کہ خون نجس اور حرام ہے۔

جہاں تک پہلی وجہ یعنی اس کے جزء انسان ہونے کا تعلق ہے اس میں غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ خون اگرچہ جزء انسانی ہے مگر اس کو دوسرے انسان کے بدن میں منتقل کرنے کے لئے اعضاء انسانی میں کانٹ چھانٹ کی ضرورت پیش نہیں آتی بلکہ انجکشن کے ذریعہ خون نکالا اور دوسرے بدن میں ڈالا جاتا ہے اس لئے اس حیثیت سے اس کی مثال انسانی دودھ کی سی ہوگئی جو بدن انسانی سے بغیر کسی کانٹ چھانٹ کے نکلتا ہے۔ اور دوسرے انسان کے بدن کا جز بنتا ہے۔ اور شریعت اسلام نے بچہ کی ضرورت کے پیش نظر انسانی دودھ ہی کو اس کی غذا قرار دیا ہے اور بچوں کو ماں کا دودھ پلانا صرف جائز نہیں، بلکہ عام حالات میں واجب قرار دیا ہے۔

بچوں کے علاوہ بڑوں کے لئے بھی دواء وعلاج کے لئے عورت کے دودھ کو حضرات فقہاء نے جائز قرار دیا ہے۔ عالمگیری میں ہے۔ ولا باس بان یسعط الرجل بلبن المراۃ ویشربہ للدواء (عالمگیری مصری ص ۱۱۲ ج ۴)

اس لئے جزء انسانی ہونے کی حیثیت سے اگر خون کو دودھ پر قیاس کیا جائے تو کچھ بعید قیاس نہیں لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ جس طرح شریعت اسلام نے عورت کے دودھ کو جزء انسانی ہونے کے باوجود ضرورت کی بناء پر بچوں کے لئے جائز کر دیا ہے۔ اسی طرح ضرورت کی بناء پر خون دینا بھی جائز ہو۔

اب خون کا استعمال حرام ہونے کی دوسری وجہ رہ جاتی ہے اور وہ یہ کہ خون ناپاک ہے اب یہ تداوی بالمحرم میں داخل ہوگا جس کی تفصیل مقدمے میں گذر چکی ہے۔

بناء علیہ

مریض کو خون دینے کے حکم میں یہ تفصیل ہے۔

(۱) جب خون دینے کی ضرورت ہو، یعنی کسی مریض کی ہلاکت کا خطرہ ہو، اور ماہر ڈاکٹر کی نظر میں اس کی جان بچنے کا اس کے سوا کوئی راستہ نہ ہو۔ تو خون دینا جائز ہے۔

(۲) جب ماہر ڈاکٹر کی نظر میں خون دینے کی حاجت ہو، یعنی مریض کی ہلاکت کا خطرہ تو نہ ہو لیکن ماہر ڈاکٹر کی نظر میں خون دیئے بغیر صحت کا امکان نہ ہو اسوقت بھی خون دینا جائز ہے۔

(۳) جب خون نہ دینے کی گنجائش ہے مگر اس سے اجتناب بہتر ہے۔ لما فی الهندیه وان قال الطبیب یتعجل شفاءك فیه وجهان (ص ۳۵۵ ج ۵)

(۴) جب خون دینے سے محض منفعت یا زینت مقصود ہو، یعنی جب ہلاکت یا مرض کی طوالت کا اندیشہ نہ ہو بلکہ محض قوت بڑھانا یا حسن میں اضافہ کرنا مقصود ہو تو ایسی صورت میں خون دینا ہرگز جائز نہیں۔

سوال دومؒ: کیا کسی مریض کو خون دینے کے لئے اس کی خرید و فروخت اور قیمت لینا بھی جائز ہے۔

الجواب: خون کی بیع تو جائز نہیں، لیکن جن حالات میں جن شرائط کے ساتھ نمبر اول میں مریض کو خون دینا جائز قرار دیا ہے۔ ان حالات میں اگر کسی کو خون بلا قیمت نہ ملے تو اس کے لئے قیمت دے کر خون حاصل کرنا بھی جائز ہے، مگر خون دینے والے کے لئے اس کی قیمت لینا درست نہیں۔

حضرات فقہاء کی تصریحات اس مسئلہ میں حسب ذیل ہیں۔

فامابیع لبن الآدمیات فقال احمد اکرهه واختلف اصحابنا فی جوازه فظاهر کلام الخرقی جوازه لقوله، وکل ما فیه المنفعة، وهذا قول ابن حامد ومذهب الشافعی وذهب جماعة من اصحابنا الی تحریم بیعه۔

وهو مذهب ابی حنیفة لانه مائع خارج من آدمیة فلم یجز بیعه کالعرق ولانه من آدمی فاشبه سائر اجزاءه والاول اصح لانه لبن طاهر منتفع به

فجاز بیعہ کلبن الشاۃ، ولانہ یجوز اخذ العوض عنہ فی اجارۃ الظئر فاشبہ المنافع ویفارق العرق فانہ لا نفع فیہ ولذالک لا یباع عرق الشاۃ ویباع لبنھا، وسائر اجزاء الآدمی یجوز بیعھا فانہ یجوز بیع العبد والامۃ، وانما حرم بیع الحر لانہ لیس بمملوک وحرم بیع العضو المقطوع لانہ لا نفع فیہ (المغنی لابن قدامۃ ص ۲۶۰ ج ۴) وقال الشافعیؒ یجوز بیعہ (لبن المرأۃ) لانہ مشروب طاھرٌ (الی قولہ) وعن ابی یوسف یجوز بیع لبن الامۃ ولا یجوز بیع شعر الخنزیر لانہ نجس العین فلا یجوز بیعہ اہانۃ لہ ویجوز الانتفاع بہ للخرز للضرورۃ (الی قولہ) ویوجد مباح الاصل فلا ضرورۃ[1] الی البیع (ھدایہ ص ۵۵ ج ۳)

---

[1] قولہ فلا ضرورۃ قال الفقیہ ابو اللیث ان کانت الاساکفۃ لا یجدون شعر الخنزیر الا بالشراء ینبغی ان یجوز لھم الشراء للضرورۃ (نہایہ) ان شعر الخنزیر یوجد مباح الاصل فلا ضرورۃ الی بیعہ وعلی ھذا قیل اذا کان لا یوجد الا بالبیع جاز بیعہ لکن الثمن لا یطیب للبائع (عینی)

(وھو) ای شعر الخنزیر (یوجد مباح الاصل فلا حاجۃ الی بیعہ) فلم یکن بیعہ فی محل الضرورۃ حتی یجوز، وعلی ھذا قال الفقیہ ابو اللیث فلو لم یوجد الا بالشراء جاز شراءہ لشمول الحاجۃ الیہ وقد قیل ایضاً ان الضرورۃ لیست ثابتۃ فی الخرز بہ بل یمکن ان یقام بغیرہ۔

(فتح القدیر ص ۲۰۲ ج ۵)

ونجس العین لا یجوز بیعہ اھانۃ لہ ویجوز الانتفاع بہ للخرز، للضرورۃ لان غیرہ لا یعمل عملہ فان قیل اذا کان کذالک وجب ان یجوز بیعہ اجاب بانہ یوجد مباح الاصل فلا ضرورۃ الی بیعہ وعلی ھذا قیل اذا کان لا یوجد الا بالبیع جاز بیعہ لکن الثمن لا یطیب للبائع وقال ابو اللیث

ان کانت الا سا کفة لا یجدون شعر الخنزیر الا بالشراء ینبغی ان یجوز لھم الشراء ۔ (عنایہ علی ھامش الفتح ص ۲۰۲ ج ۵)

سوال سوم

کسی غیر مسلم کا خون مسلم کے بدن میں داخل کرنا جائز ہے یا نہیں ۔

الجواب:۔ نفس جواز میں کوئی فرق نہیں ۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ کافر یا فاسق فاجر انسان کے خون میں جو اثرات خبیثہ ہیں ان کے منتقل ہونے اور اخلاق پر اثر انداز ہونے کا خطرہ قوی ہے ۔ اسی لئے صلحاء امت نے فاسق فاجر عورت کا دودھ پلوانا بھی پسند نہیں کیا ۔ بنا ٔ علیہ کافر اور فاسق فاجر انسان کے خون سے تا بمقدور اجتناب بہتر ہے

سوال چہارم

شوہر، بیوی کے خون کا باہم تبادلہ ۔

الجواب:۔ شوہر کا خون بیوی کے بدن میں یا بیوی کا خون شوہر کے بدن میں داخل کرنے سے نکاح پر شرعاً کوئی اثر نہیں پڑتا ۔ نکاح بدستور قائم رہتا ہے، کیونکہ شریعت اسلام نے محرمیت کو نسب، مصاہرت، رضاعت کے ساتھ مخصوص کیا ہے، ان سے تجاوز کرنا درست نہیں اور رضاعت سے ثبوت محرمیت بھی مدت رضاعت کے ساتھ خاص ہے مدت رضاعت یعنی اڑھائی سال عمر کے بعد دودھ پینے سے بھی حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی ۔ کما ھو مصرح ومفصل فی عامۃ کتب الفقہ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ دار العلوم کراچی ۱۴

تصدیقات شرکاء مجلس

رشید احمد عفی عنہ　مفتی اشرف المدرس کراچی　محمد عاشق الٰہی　بلند شہری عفی عنہ مدرس دار العلوم کراچی

ولی حسن ٹونکی غفر لہ　مفتی مدرسہ عربیہ اسلامیہ نیو ٹاؤن کراچی　محمد رفیع عفا اللہ عنہ مدرس و ناظم مدرسہ ابتدائیہ دار العلوم کراچی

محمد یوسف عفا اللہ عنہ، بنوری ۔ بانی مدرسہ عربیہ ۔

اسلامیہ نیوٹاؤن وسرپرست ماہنامہ بینات کراچی　محمد تقی عثمانی　مدرس ومدیر ماہنامہ
سبحان محمود مدرس وناظم دارالعلوم کراچی　البلاغ کراچی

اعضائے انسانی کا مسئلہ

یعنی کسی بیمار یا معذور انسان کا علاج دوسرے زندہ یا مردہ انسان کے اعضاً کا جوڑ لگا کر کرنا۔

آج کل سرجری کی حیرت انگیز ترقیات نے اس معاملے میں عجیب عجیب کرشمے دکھلائے ہیں اور ایک انسان کے عضو سے دوسرے بیمار یا معذور انسان کی تکلیف دور کر کے علاج ومعالجہ کا بظاہر ایک نہایت مفید باب کھول دیا ہے۔

لیکن ہر فائدے کی چیز کو مفید اسی وقت کہا جا سکتا ہے جب کہ اس کے پیچھے فائدہ سے زیادہ نقصان اور شخصی یا قومی مضرتیں نہ ہوں۔ ورنہ مطلقاً فائدے سے تو دنیا کا کوئی جرم خالی نہیں۔ چوری، ڈاکہ، اغوار، زنا، شراب، سود، قمار وغیرہ جرائم میں کچھ فوائد ہی تو ہیں جن کی بنار پر لاکھوں باہوش باعقل انسان ان میں مبتلا ہوتے ہیں، مگر چونکہ ان کے پیچھے فوائد سے زیادہ نقصانات اور قومی اجتماعی مضرتیں ہیں اس لئے باتفاق عقلائے دنیا ان چیزوں کو مفید نہیں کہا جا سکتا۔

اس لئے ضروری ہے کہ تبادلۂ اعضائے انسانی کے مفید پہلو کے ساتھ اس کے مضر پہلوؤں کو نظر انداز نہ کیا جائے۔

تبادلہ اعضائے انسانی کی تین صورتیں

ایک صورت جو زمانہ قدیم سے جاری ہے وہ تو یہ ہے کہ انسان کے عضو کا بدل جمادات یا نباتات وغیرہ سے تلاش کیا جائے اور فنی مہارت کے ذریعہ اس کو کارآمد ومفید بنایا جائے، جیسے مصنوعی دانت، مصنوعی آلہ سماعت وغیرہ کہ زمانہ قدیم سے اس کا رواج ہے اور حال میں سائنسی ترقیات نے اس فن کو بہت آگے بڑھا دیا ہے۔

اور ابھی اس میں ترقی کا بہت بڑا میدان ہے جس کا بیان عنقریب آئے گا اور اسطرح کے مصنوعی اعضاء کا استعمال بعض صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت[1] سے کیا بھی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ حیوانات کے اعضاء سے یہ کام لیا جائے یہ بھی قدیم زمانہ سے جاری تھا اور حال کی طبی تحقیقات اور سرجری ترقیات نے اس میں نئے نئے انکشافات کئے ہیں اور اگر ماہرین فن حضرات اس طرف پوری توجہ دیں تو اس معاملے میں بہت سی نئی انکشافات اور زیادہ سے زیادہ مفید اور کامیاب معالجات کی بڑی امید کی جاسکتی ہے۔

یہ دونوں صورتیں دینی دنیوی، شخصی، اجتماعی، ہر حیثیت سے بے خطر بے ضرر ہیں۔ تیسری صورت انسانی اعضاء سے دوسرے انسان کے علاج کی ہے جس کا سوال اس وقت پیشِ نظر ہے۔ اس میں بلاشبہ بہت سے فوائد بھی ہیں جن کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ مثلاً ایک نابینا انسان کو دوسرے مردہ انسان کی آنکھیں لگا کر بینا کر دکھایا گیا۔ لیکن اس کے ساتھ اس کے بہت سے مضر پہلو بھی ہیں جو پوری انسانیت کے لئے تباہی کا راستہ بن سکتے ہیں۔ اس لئے اس سلسلہ کو ریسرچ و تحقیقات کے ذریعہ ترقی دینے سے پہلے اُن مضرتوں پر نظر کرنا ضروری ہے جن کی کچھ تفصیل یہ ہے۔

(الف) کہ حق تعالےٰ نے دنیا کی تمام کائنات و مخلوقات کو انسان کے فائدے اور استعمال کے لئے بنایا ہے اور انسان کو ساری کائنات کا مخدوم اور استعمال کرنے والا بنایا ہے، آیت قرآنی وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْ اٰدَمَ اور خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا ط اس امر کی شاہد ہیں۔

زمین کی تمام مخلوقات معدنیات، نباتات، حیوانات کو انسان اپنے فائدہ کے لئے استعمال کرتا ہے اور اس فائدہ کے لئے ان چیزوں کو کاٹ چھانٹ کر، کوٹ پیس

---

[1] حضرت عرفجہ صحابی رضؓ کی ناک جاہلیت کی ایک جنگ کلاب میں کٹ گئی تھی انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی اُس میں بدبو پیدا ہوگئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک لگوانے کا حکم دیا (ابوداؤد، ترمذی، مسند احمد)

کر بلکہ جلا کر اور کیمیاوی تحلیل کے طریقوں سے استعمال کر سکتا ہے۔ صرف حیوانات میں تکریم روح کی بنا ء پر کچھ پابندیاں لگائی ہیں ان پابندیوں کے دائرے میں انسان جانور کے تمام اعضاء، ہڈی، چمڑے بال وغیرہ کو اپنے مختلف قسم کے کاموں میں لگاتا ہے۔

اگر انسان کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہو کہ اس کی کھال اور بال اور اعضاء کو قطع و برید کر کے استعمال کیا جائے تو یہ انسانی شرافت و تکریم اور منشاء تخلیق کائنات کے بالکل منافی ہے اسی لئے انسانی اعضاء کی خرید و فروخت، کاٹ تراش کر استعمال کو سنگین جرم اور سخت حرام قرار دیا ہے۔ اور دنیا کے ہر دور میں اور عقلاء و حکماء نے اس فیصلہ کو تسلیم کیا ہے اور تمام انبیاء علیہم السلام کی مختلف شریعتوں کا بھی اس پر اتفاق رہا ہے مسیحی دنیا جو آج کل ان چیزوں میں پیش پیش نظر آتی ہے اس کا بھی اصل مذہب یہی ہے اسلام نے ایک انسان کے اعضاء کو دوسرے انسان کے لئے استعمال کرنا اس کی رضامندی اور اجازت کے ساتھ بھی جائز نہیں رکھا اور نہ کسی انسان کو یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنا کوئی جز دوسرے کو معاوضہ پر یا بلا معاوضہ دے دے۔

(ب) انسان کو حق تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ کا خاص مظہر بنایا ہے اور اس کے بدن میں بولنے، دیکھنے، سننے، سمجھنے وغیرہ کے لئے ایسی نازک خودکار مشینیں لگا دی ہیں کہ سائنس جدید و قدیم مل کر بھی اس کا کوئی حصہ بنا نہیں سکی۔ انسان کا وجود درحقیقت ایک چلتی پھرتی فیکٹری ہے جس میں سینکڑوں نازک مشینیں کام کر رہی ہیں۔ یہ سب مشینیں ان کے پیدا کرنے والے نے انسان کو ودیعت و امانت کے طور پر دی ہیں اس کو ان چیزوں کا مالک نہیں بنایا۔ البتہ امانت کے طور پر دینے والے کریم مولا نے ان سرکاری مشینوں کے استعمال کی ایسی آزادانہ طاقت و اجازت دے دی ہے کہ اس سے اس کو یہ دھوکہ لگ جاتا ہے کہ میں اپنی جان اور اپنے اعضاء کا خود مالک ہوں مگر حقیقت حال یہ نہیں اسی وجہ سے انسان کو جس طرح خودکشی کرنا حرام ہے اسی طرح اپنا کوئی عضو کسی دوسرے کو رضاکارانہ طور پر بلا معاوضہ لے کر دے دینا بھی حرام ہے۔ فقہاء رحمہم اللہ نے قرآن و سنت کی واضح نصوص کی بناء پر فرمایا ہے کہ جو شخص بھوک پیاس

سے مر رہا ہو اس کے لئے مردار جانور اور ناجائز چیزوں کا کھانا پینا تو بقدر ضرورت جائز ہو جاتا ہے مگر یہ بات اس وقت بھی جائز نہیں ہوتی کہ کسی دوسرے زندہ انسان کا گوشت کھالے اور نہ کسی انسان کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنا گوشت یا کوئی عضو دوسرے انسان کو بخشش کر دے کیونکہ خرید و فروخت یا بخشش و ہدیہ اپنی ملک میں ہو سکتا ہے۔ روح انسانی اور اعضاء انسانی اس کی مِلک نہیں جو وہ کسی کو دے سکے۔

(ج) آج کل ڈاکٹری اور سرجری کی نئی ترقیات نے فنی طور پر بلاشبہ اپنے کمال کا مظاہرہ کیا ہے کہ ایک انسان کی آنکھیں دوسرے نابینا انسان کے چہرہ میں پیوست کر کے اس کو بینا کر دکھایا۔ ایک انسان کا گردہ، پتہ، پھیپھڑا دوسرے مریض انسان کے جسم میں لگا کر اس کو تندرست کر دینے کا کرشمہ دکھایا اور اس وقت یہ کام جس انداز اور پیمانے پر ہو رہا ہے اس میں بظاہر ان مضرتوں کی روک تھام کا انتظام کر لیا گیا ہے جو اس تماشے کے نتیجہ میں پورے انسانی معاشرے کو تباہی میں ڈال سکتی ہے۔ کیونکہ ایسے اعضاء صرف خالص رضا کارانہ طور پر صرف ان لوگوں سے لئے اور دیئے جاتے ہیں جو اس جہان سے گذر ہی رہے ہیں خواہ کسی بیماری کی وجہ سے یا سزا کے طور پر قتل ہونے کی وجہ سے لیکن دنیا کے تجربات رکھنے والے کوئی صاحب بصیرت ان وقتی پابندیوں پر مطمئن نہیں ہو سکتا خدا نخواستہ یہ طریق علاج رواج پا گیا تو اس کا ایک نقد نتیجہ تو یہ ہوگا کہ غریب انسان کی آنکھیں اور گردے اور دوسرے اعضاء ایک بکاؤ مال کی طرح بازار میں بکا کریں گے۔[1]

---

[1] حال ہی میں روزنامہ مشرق ۲۵ دسمبر ۱۹۶۷ء شائع شدہ ایک واقعہ نے اس خطرہ کی پوری تصدیق ہی نہیں بلکہ مذہب پرست مسلمانوں کی غیرت کو چیلنج کیا ہے کہ یورپ کے ممالک نے اس کاروبار کو مذہب و اخلاق کے خلاف قرار دے کر ممنوع کر دیا ہے، اب اس کا انحصار صرف ایشیا کے آبرو باختہ انسانوں پر رہ گیا ہے۔ اخبار کا متن پورا یہ ہے۔

(سنڈے مشرق ۲۵ دسمبر ۱۹۶۷ء، ۲۲ رمضان المبارک ۸۷ھ)

وہ انسانی ڈھانچوں کا کاروبار کرتے ہیں | برطانیہ کی دو فرموں میں انسان کے جسم کے اندرونی ڈھانچے تیار کئے جاتے ہیں اور ساری دنیا کو برآمد کئے جاتے ہیں ان کی تجارت بڑی ترقی پر ہے جس کی وجہ سے ان فرموں کی الماریاں انسانی جسم کے ڈھانچوں سے ہر وقت بھری رہتی ہیں۔

یہاں اصلی اور پلاسٹک کے مصنوعی ڈھانچے بنتے ہیں۔ ان کے خریدار، میڈیکل اسکول اور کئی دوسرے تعلیمی ادارے ہیں ساری دنیا کے لوگ اس قسم کے ڈھانچے برطانیہ ہی سے درآمد کرتے ہیں۔ دیگر اشیاء کی قیمتوں میں آئے دن کے اضافے کے ساتھ مردوں کی ہڈیوں کے دام بھی اونچے ہو گئے ہیں۔ حالانکہ پہلی جنگ عظیم سے قبل ایسا ڈھانچہ جس میں کم سے کم دو سو ہڈیاں ہوتیں ۸ پونڈ میں مل جایا کرتا تھا لیکن آج اس کی قیمت ۴۰ پونڈ ہے اگر کسی کو کھوپڑی خریدنی ہو تو اسے اس کے لئے ۱۵ شلنگ ادا کرنے پڑتے ہیں جسم کی ہڈیاں جو ایشیائی ممالک سے برطانیہ میں درآمد کی جاتی ہیں، بڑی صاف ستھری ڈھلی ہوئی اور سفید ہوتی ہیں۔

ان فرموں کا کمال یہ ہے کہ یہاں کے کاریگر ان ہڈیوں کو جوڑ کر پورا انسانی ڈھانچہ تیار کر لیتے ہیں جس کا جوڑ جوڑ اسی طرح حرکت کر سکتا ہے جس طرح زندہ انسان کا کرتا ہے۔

ٹوٹینیم روڈ پر واقع ایک فرم جس کا نام ایڈم رولی اینڈ کو لمیٹڈ ہے ڈھانچہ تیار کرنے میں بڑی مشہور ہے درآمد شدہ ہڈیوں کو جوڑنے کے بعد یہاں سے ڈھانچے فوراً برآمد کر دیئے جاتے ہیں۔ البتہ مشکل اس وقت پیش آتی ہے۔ جب ہڈیاں کمیاب ہو جاتی ہیں۔ اس فرم کے ایک ترجمان نے بتایا کہ جنگ سے قبل تو روس فرانس وغیرہ سے بھی حقیقی ہڈیاں درآمد ہوا کرتی تھیں جنہیں ہسپتالوں اور میڈیکل اسکولوں اور تعلیمی اداروں کے استعمال کے لئے برآمد کیا جاتا تھا لیکن اب ان ممالک نے ہڈیوں کی برآمد پر پابندی لگا دی ہے۔ اور اسے ممنوع قرار دیا ہے، اس کی وجہ کچھ تو مذہبی ہے اور کچھ اخلاقی۔ اب صرف ایشیا ہی سے انسانی ہڈیاں درآمد ہوتی ہیں چنانچہ اگر ایشیائی ممالک بھی اس تجارت کو ممنوع قرار دے دیں تو بحرانی صورت کا سامنا ہوگا۔

ایسی صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لئے برطانوی فرموں میں مصنوعی مسالے سے تیار کیا ہوا انسانی ڈھانچہ بنا لیا گیا ہے اس ڈھانچہ کو برطانوی فرموں نے سام کا نام دیا ہے۔ ڈھانچہ اب بھی کئی تعلیمی ادارے منگواتے ہیں لیکچر دینا ہو تو یہی مصنوعی سام استعمال ہوتا ہے۔ پورے انسانی قد کا سام ۵ فٹ ۷ انچ کا ہوتا ہے اور اس کی قیمت ۲۸ پونڈ ۹ شلنگ ہے۔

جسم کے اندرونی اعضاء بھی سرے کی سائنٹیفک پلاسٹکس لمیٹڈ تیار کرتی ہے مصنوعی دل کی قیمت

ایشیا ۲۰

بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۵ - ۱۳ پونڈ ۳ شلنگ، مصنوعی دماغ کی قیمت ۱۱ پونڈ ۱۰ شلنگ مقرر ہے یہ کمپنی کان بھی تیار کرتی ہے - جن کی قیمت ۱ پونڈ ہے اس مصنوعی کان کے پردوں میں آواز ٹکرانے کے بعد اسی طرح لہریں نمودار ہوتی ہیں جس طرح اصلی کان میں ہوتی ہیں - انسان کے سانس لینے کا نظام بھی طلباء کے استفادہ کے لئے مصنوعی بنایا جاتا ہے جس کی قیمت ۷ پونڈ ۵ اشلنگ ہے، اس مصنوعی سانس لینے والے انسان پر جان بچانے کے طریقے کی مشق آسانی سے کی جاسکتی ہے کیونکہ اس کے مصنوعی پھیپھڑے اسی طرح کام کرتے ہیں جس طرح انسانی پھیپھڑے کرتے ہیں - (حاشیہ ختم ہوا)

وہ اپنے بچوں کی خاطر یہ قربانی اپنی رضامندی کے ساتھ دے گا -

مالداروں نے دنیا کی دولت اور سامان ضرورت وراحت سب سمیٹ کر اپنے گھروں میں بھر ہی لئے ہیں - جن سے کروڑوں غریب انسان محروم ہیں - مگر خالق کریم نے انسانی اعضاء واجزاء جو مساوات امیر وغریب کے درمیان قائم کر رکھی ہے کہ فاقہ زدہ فٹ پاتھ پر بسر کرنے والے بچے کو بھی وہی صحیح سالم کان اور زبان ملتی ہے جو بڑے سے بڑے سرمایہ دار کو نصیب ہوتی ہے - اگر یہ چیزیں بھی بکاؤ مال بن گیا تو بہت سے غریب اپنے بچوں کی مصیبت دور کرنے کے لئے اپنی یہ چیزیں بھی داؤ پر لگادیں گے، اور دنیا کا تجربہ رکھنے والے جانتے ہیں کہ پھر یہ بگاڑ صرف یہیں نہیں رکے گا کہ رضاکارانہ طور پر کسی انسان کے اعضاء واجزاء لئے جائیں بلکہ بہت سے مردے خصوصاً لاوارث مردے بہت سے اعضاء سے محروم ہو کر اس دنیا سے جایا کریں گے - اور شاید اگلے دور کے حکماء انسانی اعضاء کو دیر تک کارآمد باقی رکھنے کا کوئی انتظام کرلیں جیسے آج کل انسانی خون بلڈ بنکوں میں محفوظ رکھا جاتا ہے تو پھر کسی انسانی میت کی خیر نہیں - اور یہ غسل وکفن اور نماز جنازہ اور کفن ودفن کے سارے قصے ہی بے باق ہو جائیں -

ع نہ کہیں جنازہ اٹھتا نہ کہیں مزار ہوتا -

اور خدانخواستہ یہ سلسلہ بڑھتا رہا تو صرف اپنی موت مرنے والوں تک محدود نہیں رہے گا بلکہ اس کام کے لئے بہت سے انسانوں کے قتل کا ایک بازار گرم ہو جانا ممکن ہے جو پورے انسانی معاشرے کی تباہی کا اعلان ہے -

نابینا کو بینا کرنے اور مریض کو تندرست کرنے کے لئے ہر زمانے میں علاج کے مختلف طریقے جاری رہے جو اکثر بیماریوں میں کامیاب ہوتے ہیں اور بہت سے بیمار ایسے بھی ہوتے ہیں کہ کوئی طریقۂ علاج ان کو موت کے منہ سے نہیں بچاسکا۔

سرجری کے ان نئے طریقوں کی اگر بالفرض حلال وحرام اور انسانی معاشرہ کے آئندہ مصائب کے خطرات سے بالکل قطع نظر کرکے پوری حوصلہ افزائی کی جائے اور سب مل کر اس کے رواج دینے کی کوشش بھی کرلیں تو کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ دنیا میں کوئی اندھا نہیں رہے گا یا کوئی بیمار تندرستی سے محروم نہیں رہے گا۔

تجربہ شاہد ہے کہ ان نئی سے نئے ترقیات ہی کے آپریشن لاموں اور مریضوں کی قیام گاہوں اور ماہر ڈاکٹروں کے سایوں میں روزانہ ہزاروں مریض دم توڑ کر عدم کی سرحد پار کرلیتے ہیں مغربی ممالک میں تبادلہ اعضاء کے ذریعہ علاج کرنے کا تجربہ سالہا سال سے ہورہا ہے لیکن پلاسٹک سرجری کے مقابلہ میں وہ بہت کم کامیاب ہوا ہے۔ اور اس سے دیرپا فوائد حاصل نہیں کئے جاسکے، امریکی رسالہ "ہیرلڈ" اپنی ستمبر ۱۹۶۷ء کی اشاعت میں لکھتا ہے۔

پہلے اس (آنکھ کے) پردے کو نقصان پہنچنے کی صورت میں اس کی جگہ وہ پردہ لگادیا جاتا تھا جو ایسے لوگوں کے مرتے ہی ان کی آنکھ سے حاصل کرلیا جاتا تھا جو اسے بطور عطیہ دینا چاہتے تھے لیکن بعض ایسے اسباب کی بنا پر جنہیں ابھی تک سمجھا نہیں جاسکا ہے، اس طرح لگائے جانے والے بہت سے پردے دھندلا جاتے تھے اور آدمی دوبارہ بصارت سے محروم ہوجاتا تھا (ص ۳۴)

اس کے علاوہ پلاسٹک سرجری نے حال ہی میں جو حیرت انگیز تجربات اور انکشافات کئے ہیں ان کی روشنی میں یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ تبادلۂ اعضاء کا طریقہ مشکوک اور مشتبہ ہونے کے علاوہ مشکل الحصول بھی ہے اور اس کے لئے ایک طویل عمل کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کے باوجود اسے ہر جگہ استعمال نہیں کیا جاسکتا، مذکورہ رسالہ لکھتا ہے۔

سیلیکون اور اسی قسم کے دوسرے مرکبات کے اطمینان بخش طور پر قابل استعمال ہونے سے قبل سرجنوں کو اس قسم کے اعضاء تبدیل کرنے کے لئے کرتی کی زندہ ہڈیوں اور نسیجوں پر اعتماد کرنا پڑتا تھا اس طریقہ کی وجہ سے مریض پر بالعموم دو آپریشن کرنے پڑتے تھے۔ پہلے آپریشن کی ضرورت اس لئے ہوتی تھی کہ اگر کسی دوسرے شخص یا جانور کے جسم سے حاصل شدہ پیوند لگانے کی کوشش کی جاتی تو مریض کا جسم اسے قبول نہ کرتا اور اس کیخلاف ایک حیاتیاتی مزاحمت شروع کر دیتا تاہم مریض کے اپنے جسم کے ایک حصے سے پیوند لے کر دوسرے حصہ میں لگانے کے طریقوں کے بہت بہتر ہو جانے کے باوجود بھی بعض مسائل حل طلب رہ گئے تھے۔ ان میں سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ کبھی کبھی نیا پیوند کامیابی کے ساتھ لگائے جانے کے مہینوں بعد جا کر جسم کے سیال اسے قبول کرتے تھے، اب سیلیکون کے اعضاء بن جانے کے بعد مجروح یا مریض اعضاء کو زندگی بھر کے لئے تبدیل کیا جا سکتا ہے (حوالہ مذکور) ایسی حالت میں کسی وقتی اور شخصی مصلحت کے لئے پوری قوم کو تباہی کے راستہ پر ڈالدینا کوئی دانشمندی کا کام نہیں کہا سکتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ انسان کے آفت زدہ اعضاء کی جگہ دوسرے اعضاء کا پیوند لگانے کی تین صورتوں میں سے پہلی اور دوسری صورت بے خطر بے ضرر بھی ہے اور شریعت و مذہب کی رو سے حلال بھی۔ تیسری صورت انسان کے اجتماعی مفاد کے لئے مضرت رساں بھی ہے اور شرعاً حرام و ناجائز بھی جس کی تفصیل عنقریب آتی ہے۔

اس لئے انسانی فلاح کا بے خطر راستہ یہی ہے کہ ڈاکٹری اور سرجری کے ماہرین اپنے ریسرچ و تحقیق کی پوری توانائی پہلی صورتوں پر خرچ کریں تو بہت امید ہے کہ جن معالجات کیلئے انسانی اعضاء کی قطع و برید کی ضرورت محسوس کی جاتی ہے وہ سب انہیں دو صورتوں سے پوری ہو جائیں۔ اور حال میں میرے اس خیال کی تائید اس مقالہ سے پوری طرح ہوتی ہے جو امریکی شعبہ اطلاعات پاکستان کے ماہنامہ سیربین کے تازہ شمارہ ستمبر ۶۷ء میں مصنوعی فاضل اعضاء کے عنوان سے شائع ہوا ہے جس کے کچھ اقتباسات ابھی ذکر کئے گئے ہیں۔

یہ ڈاکٹری تحقیقات اگرچہ ہمارا موضوع بحث نہیں ہیں لیکن اس میں معین ضرور ہیں اس لئے اس مقالہ کو رسالہ کے آخر میں بطور ضمیمہ پورا نقل کردیا گیا ہے۔

انسانی اعضاء واجزاء کے شرعی احکام

تبادلہ اعضائے انسانی کے زیر عنوان ابھی آپ کو قرآن حکیم کے صریح نصوص سے یہ معلوم ہوچکا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو مخدوم کائنات بنایا ہے یہ تمام مخلوقات کا استعمال کرنے والا ہے خود اس کے اعضاء واجزاء کا استعمال اس کی اہانت اور تخلیق کائنات کے منشأ کے خلاف ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوچکا ہے کہ انسان کے اعضاء واجزاء انسان کی اپنی ملکیت نہیں ہیں جن میں وہ مالکانہ تصرفات کرسکے اسی لئے ایک انسان اپنی جان یا اپنے اعضاء وجوارح کو نہ بیچ سکتا ہے نہ کسی کو ہدیہ اور ہبہ کے طور پر دے سکتا ہے اور نہ ان چیزوں کو اپنے اختیار سے ہلاک وضائع کرسکتا ہے۔ شریعت اسلامیہ کے اصول میں تو خودکشی کرنا اور اپنی جان یا اعضاء رضاکارانہ طور پر یا بالقیمت کسی کو دے دینا قطعی طور حرام ہی ہے جس پر قرآن وسنت کی نصوص صریحہ موجود ہیں۔ تقریباً دنیا کے ہر مذہب وملت اور عام حکومتوں کے قوانین میں اس کی گنجائش نہیں۔ اس لئے کسی زندہ انسان کا کوئی عضو کاٹ کر دوسرے انسان میں لگا دینا اس کی رضامندی سے بھی جائز نہیں حضرات فقہا کی تصریحات اس کے متعلق درج ذیل ہیں۔

فتاویٰ عالمگیری کتاب الخطر والاباحۃ باب ۱۸ التداوی ص ۳۱۰ ج ۵

مضطر لم یجد میتۃ وخاف الھلاک فقال لہ رجل اقطع یدی وکلھا اوقال اقطع منی قطعۃ وکلھا لا یسعہ ان یفعل ذالک ولا یصح امرہ بہ کما لا یسع للمضطر ان یقطع قطعۃ من نفسہ فیاکل کذا فی فتاویٰ قاضیخان ومثلہ فی اکراہ البزازیہ علی ھامش الھندیہ ص ۱۱۶ جلد ۶ ومثلہ فی خلاصۃ الفتاویٰ ص ۳۳ ج ۲

اور شرح سیر کبیر میں ہے الاتری انہ لو ابتلی بمخمصۃ لم یحل لہ ان یتناول احد من اطفال المسلمین لدفع الھلاک عن نفسہ (ص ۲۶۹، ۲۷۰ ج ۳ مطبوعہ دکن)

مگر اس وقت تک ڈاکٹروں اور سرجنوں نے بھی زندہ انسان کے اعضاء کا استعمال کہیں تجویز نہیں کیا، اس لئے اس پر مزید بحث کی ضرورت نہیں بحث طلب مسئلے وہ ہیں جو آج کل ہسپتالوں میں پیش آرہے ہیں اور جس کے لئے اپیلیں کی جارہی ہیں وہ یہ کہ جو انسان دنیا سے جارہا ہے خواہ کسی عارضہ کے سبب یا کسی جرم میں قتل کئے جانے کی وجہ سے اس کی اجازت اس پر لی جائے کہ مرنے کے بعد اس کا فلاں عضو قطع کر لیا جائے اور کسی دوسرے انسان میں لگایا جائے۔

یہ صورت بظاہر مفید ہی مفید ہے کہ مرنے والے کے تو سارے ہی اعضاء فنا ہونے والے ہیں ان میں سے کوئی عضو اگر کسی زندہ انسان کے کام آجائے اور اس کی مصیبت کا علاج بن جائے تو اس میں کیا حرج ہے۔ یہ ایسا معاملہ ہے کہ عام لوگوں کی نظریں صرف اس کے مفید پہلو پر جم جاتی ہیں اور اس کے وہ مہلک نتائج نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں جن کا کچھ ذکر شروع بحث میں آچکا ہے مگر شریعت اسلام جو انسان اور انسانیت کے ظاہری اور معنوی صلاح و فلاح کی ضامن ہے اس کے لئے مضر اور مہلک نتائج سے صرف نظر اور صرف ظاہری فائدہ کی بناء پر اس کی اجازت دے دینا ممکن نہیں۔ شریعت اسلام نے صرف زندہ انسان کے کارآمد اعضاء ہی کا نہیں بلکہ قطع شدہ بیکار اعضاء و اجزاء کا استعمال بھی حرام قرار دیا ہے۔ اور مردہ انسان کے کسی عضو کی قطع و برید کو بھی ناجائز کہا ہے۔ اور اس معاملہ میں کسی کی اجازت اور رضامندی سے بھی اس کے اعضاء و اجزاء کے استعمال کی اجازت نہیں دی اور اس میں مسلم و کافر سب کا حکم یکساں ہے کیونکہ یہ انسانیت کا حق ہے جو سب میں برابر ہے تکریم انسانی کو شریعت اسلام نے وہ مقام عطا کیا ہے کہ کسی وقت کسی حال کسی کو انسان کے اعضاء و اجزاء حاصل کرنے کی طمع دامن گیر نہ ہو۔ اور اس طرح یہ مخدوم کائنات اور اس کے اعضاء عام استعمال کی چیزوں سے بالاتر رہیں جن کو کاٹ چھانٹ کر یا کوٹ پیس کر غذاؤں اور دواؤں اور دوسرے مفادات میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اس پر ائمہ اربعہ اور پوری امت کے فقہا متفق ہیں اور نہ صرف شریعت اسلام بلکہ شرائع سابقہ اور تقریباً ہر مذہب و ملت میں یہی قانون ہے۔

حضرات فقہاء کی تصریحات اس معاملہ میں حسب ذیل ہیں۔

فقہاء امت کی تصریحات

(۱) قال فی شرح السیر الکبیر و فیہ دلیل جواز المداواۃ بعظم بالٍ و هذا لان العظم لایتنجس بالموت علیٰ اصلنا لانہ لا حیوٰۃ فیہ الا ان یکون عظم الانسان او عظم الخنزیر فانہ یکرہ التداوی بہ لان الخنزیر نجس العین فعظمہ نجس کلحمہ لایجوز الانتفاع بہ بحال والآدمی محترم بعد موتہ علی ماکان علیہ فی حیاتہ فکما لایجوز التداوی بشیء من الآدمی الحی اکراماً لہٗ فکذلک لایجوز التداوی بعظم المیت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسر عظم المیت ککسر عظم الحی (ص ۹۰ ج ۱ - طبع دکن)

قال فی الهدایہ لایجوز بیع شعور الانسان ولا الانتفاع بہ لان الآدمی مکرم لا مبتذل فلا یجوز ان یکون شیء من اجزائہ مہاناً مبتذلاً (ہدایہ ص ۳۹)

وقال ابن ہمام فی شرحہ و فی بیعہ اہانۃ لہ کذا فی النہایۃ بالانتفاع ومثلہ فی عامۃ کتب المذہب و فی الغایہ شرح الہدایہ و جلد الآدمی لکرامتہ لئلا یتجاسر الناس علی من کرمہ اللہ بابتذال اجزائہ قال ابن الہمام فی توضیح لبعض المسائل، ان الاتفاق علی ان حرمۃ المسلم میتاً کحرمتہ حیاً اھ و فی الدر المختار من البیع الفاسد وشعر الانسان لکرامۃ الآدمی ولو کان کافراً ذکرہ المصنف وغیرہ فی بحث شعر الخنزیر۔ قال الشامی قولہ وشعر الانسان لایجوز الانتفاع بہ لحدیث لعن اللہ الواصلۃ والمتوصلۃ قولہ ذکرہ المصنف حیث قال والآدمی مکرم شرعاً ولو کان کافراً فایراد العقد علیہ وابتذالہ بہ والحاقہ بالجمادات اذلال لہٗ (شامی ص ۱۴۵ ج ۴)

و فی العالمگیریۃ باب التداوی من الحظر والاباحۃ الانتفاع باجزاء الآدمی لم یجز قیل للنجاسۃ وقیل للکرامتہ هو الصحیح کذا فی جواہر الاخلاطی (عالمگیری ص ۳۹۰ ج ۵) و فی البدائع ص ۱۳۲ ج ۵) ولو سقط سنہ یکرہ ان یاخذ سن میت فیشدہا مکان الاول بالاجماع وکذا یکرہ ان یعید تلک السن الساقطۃ مکانہا عند ابی حنیفۃ و محمد ولکن یاخذ سن شاۃ ذکیۃ فیشدہا مکانہا وقال ابو یوسف لاباس بسنہ و یکرہ من غیرہ۔ ومثلہ فی خلاصۃ

الفتاویٰ ص ۵۳۶ ج ۲ وفی الهندیه ص۳۶۲ ج ۵ وفی البحر ص۱۳۳ ج ۸) وفی البحر الرائق۔ وان قطعت اذنه قال ابویوسف لاباس بان یعید ها الی مکانها وعند هما لایجوز رہ ص۱۱۳ ج ۱) واذا کسر للمراة عظم فطار فلا یجوز ان ترفعه الا بعظم ما یوکل لحمه ذکیا وکذالک ان سقطت سن صارت میتة فلا یجوز له ان یعید ها بعد ما بانت فلا یعید سن شیٔ غیر سن ذکی یوکل لحمه وان رقع عظمه بعظم میتة او ذکی لا یوکل لحمه او عظم انسان فهو کالمیتة فعلیه قلعه واعادة کل صلوٰة صلّٰها وهو علیه فان لم یقلعه اجبره السلطان علی قلعه فان یقلع حتی مات لم یقلع بعد موته لانه صار میتا کله والله حسیبه وکذالک سنه اذا ندرت فان اعتلت سنه فربطها قبل ان تندر فلاباس لانها لا تصیر میتة حتی تسقط ص۵۴ ج اول کتاب الام وروی باسناده عن اسماء بنت ابی بکرؓ قالت اتت امراة الی النبی صلی الله علیه

وسلم فقالت یا رسول الله ان بنتا لی اصابتها الحصبة فتمزق

شعرها ... ل فیه، فقال رسول الله صلی الله

علیه وسلم لعنت الواصلة

والموصولة کتاب الام ص۵۴ ج ۱

هذا آخر ما اردنا ایراده والله ولی التوفیق والسداد وهو سبحانه اعلم

بنده محمد شفیع عفا الله عنه دار العلوم کراچی ۱۴

۱۰ شعبان سنه ۱۳۸۷ھ

❖❖❖❖❖❖❖

تصدیقات شرکائے مجلس

محمد یوسف بنوری عفا اللہ عنہ	بانی مدرسہ عربیہ اسلامیہ و سرپرست ماہنامہ بینات نیوٹاؤن کراچی
رشید احمد عفی عنہ	مفتی اشرف المدارس۔ کراچی
ولی حسن ٹونکی غفر اللہ لہ	مفتی مدرسہ عربیہ اسلامیہ نیوٹاؤن کراچی
محمد تقی عثمانی	مدرس و مدیر ماہنامہ البلاغ دار العلوم کراچی
سبحان محمود	مدرس و ناظم دار العلوم کراچی
محمد رفیع عفا اللہ عنہ	مدرس و ناظم مدرسہ ابتدائیہ کراچی
محمد عاشق الٰہی بلند شہری عفی عنہ	مدرس دار العلوم کراچی

ضمیمہ

منقول از ماہنامہ سیربین - امریکی شعبہ اطلاعات پاکستان مورخہ ستمبر ۱۹۶۷ء

مصنوعی فاضل اعضاء

صنعتکار اپنی مصنوعات کے فاضل حصے یا پرزے بنانے کا سلسلہ طویل عرصہ قبل ہی شروع کر چکے تھے کیونکہ وہ یہ جانتے تھے کہ اکثر اوقات یہ صورت زیادہ آسان اور کم خرچ ہوتی ہو کہ کسی چیز کے فرسودہ حصّوں کی مرمت کرنے کی بجائے انہیں تبدیل کر دیا جائے ۔ یہ خیال کہ انسان کیلئے بھی ایسے فاضل اعضاء بنائے جائیں جن سے وہ مستفید ہو سکے اسوقت سے موجود ہے جب سے کہ مصنوعی دانت بنائے جانے لگے ہیں لیکن اس خیال کو مصنوعی دانتوں کے علاوہ کسی دوسرے میدان میں کچھ عرصہ پیشتر تک عملی جامہ نہیں پہنایا جا سکا تھا اس کی وجہ یہ تھی کہ اس راہ میں بڑی بڑی فنی رکاوٹیں حائل تھیں ایک بات تو یہ تھی کہ ابھی طبی تحقیقاتی کارکنوں کو یہ بات ٹھیک سے معلوم نہ ہو سکی تھی کہ انسان کے مختلف اعضاء کس طور پر کام کرتے ہیں مثال کے طور پر سائنس صدیوں تک دنیا کے مکمل ترین پمپ یعنی دل کو پوری طرح سمجھنے سے قاصر رہی ۔ ایک دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ انسانی اعضاء کے افعال کی میکانکی پر ٹھیک ٹھیک نقل کیوں کر کی جا سکتی ہے مناسب سامان کا فقدان فنیات کا غیر ترقی یافتہ ہونا حرکت کرنے والے نہایت چھوٹے اجزا بنانے کی عدم صلاحیت غرض کسی نہ کسی سبب سے یہ مسئلہ ناقابل حل بنا رہا گو مصنوعی ہاتھ پیر اور سماعت کے آلات جیسی چیزوں نے انسانی اعضاء کی جگہ تو لے لی ہے ۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ ان اعضاء کے افعال کی ٹھیک ٹھیک نقل نہ کر سکی ہیں ان میں سے بہت سے آلات کے استعمال کی مہارت حاصل کرنا مریضوں کے لئے نہ صرف دشوار تھا بلکہ ان میں سے بہت سے آلات نسبتہً بڑے یا بھاری ہوتے تھے اور جن انسانی اعضاء کی جگہ لینے کے لئے انہیں بنایا گیا تھا ان کے افعال ٹھیک طرح انجام نہیں دے سکتے تھے ۔ لیکن اب طبی دنیا میں " فاضل اعضاء " کا ایک حقیقی انقلاب بڑی تیزی کے ساتھ آ رہا ہے ، اب عمل جراحی کے ماہروں اور طبی انجینیروں کے اشتراک عمل اور طرح طرح کے مصنوعی سامان اور نہایت چھوٹی چیزیں تیار کرنے کی جدید ترین فنی ترکیبوں کی مدد سے روز افزوں تعداد میں ایسے آلات بن رہے ہیں ۔ جو انسانی اعضاء کی قریب قریب مکمل طور پر نقل کر سکتے ہیں ۔ یہ آلات

جسامت اور افعال کے اعتبار سے قدرتی اعضاء سے اس حد تک مشابہ ہوتے ہیں کہ اکثر صورتوں میں انہیں جسم میں اسی جگہ لگایا جاسکتا ہے جہاں قدرتی اعضاء ہوتے ہیں انہیں سے اکثر میں تو یہ بھی ضرورت نہیں ہوتی کہ مریض کسی بیماری سے صحت یابی کے دوران ان کے استعمال میں مہارت حاصل کرے۔ ان آلات کو بدن میں مطلوبہ مقامات پر لگانے کے بعد یوں ہی چھوڑا جاسکتا ہے اور کسی دیکھ بھال کے بغیر وہ اپنا فعل بخوبی سر انجام دے سکتے ہیں۔ آج کل ہزاروں اشخاص اپنی زندگی صحت اور کام کرنے کی اہلیت کیلئے نئے فاضل اعضاء کے مرہون منت ہیں۔ مثال کے طور پر دھات یا مٹی کے بنے ہوئے کولھے کے جوڑ ڈیکران کی بنی ہوئی شریانیں پلاسٹک کے بنے ہوئے آنکھ کے ڈھیلے اور پردے سیلیکون ربر کے بنے ہوئے دل کے ممام (والو) سانس کی نالیاں کان کی کرکری ہڈی اور عضلات اور دوسرے مصنوعی اعضاء روز افزوں تعداد میں استعمال ہو رہے ہیں۔ اس انقلاب کی ابتدا اب ہو رہی ہے دل کا پہلا مصنوعی ممام ایک مریض کے جسم میں ۱۹۶۰ء میں سی کر لگایا گیا تھا اور پلاسٹک کی بنی ہوئی آنکھ کی پہلی پتلی ۱۹۶۵ء میں لگائی تھی مستقبل میں جب یہ سلسلہ اپنے انتہائی عروج پر جا پہنچے گا تو نیا علم جراحی، معالجہ کو بڑی حد تک اصلاح اور تریاقوں پر مبنی علم کی بجائے ایک ایسی سائنس میں تبدیل کردے گا جس میں مصنوعی فاضل اعضاء بڑی تعداد میں استعمال کئے جانے لگیں گے۔ بعض ماہر تو یہاں تک پیش بینی کر رہے ہیں کہ ایک ایسی نئی قسم کا انسان وجود میں آجائے گا جو جزوی طور پر تو انسان ہوگا اور جزوی طور پر انسان کی ایجاد اور اس انسان کی زندگی کے طول جسمانی مہارت اور ذہنی صلاحیت کا دارومدار بڑی حد تک مصنوعی اعضاء پر ہی ہوگا۔

"پلاسٹک کا بنا ہوا آنکھ کا پردہ" یہ پردہ ابھی ابھی تجربوں کے مرحلوں سے نکلا ہے اور اس سے روہوں کی شکایت اور وہ شفاف جھلی جو آنکھوں کی پتلی کو ڈھکے ہوئے ہے، اس کی دوسری خرابیوں کے مریضوں کیلئے بڑی آس بندھتی ہے۔ یہ پردہ لاس انجلس کے سیڈر سینائی طبی مرکز میں ڈاکٹر ولیم اسٹون اور دوسرے ماہروں کی ایک جماعت نے ۱۹۴۸ء میں تیار کیا تھا اس سے پہلے اس پردے کو نقصان پہنچنے کی صورت میں اس کی جگہ وہ پردہ لگا دیا جاتا تھا جو ایسے لوگوں کے مرتے ہی ان کی آنکھ سے حاصل کرلیا جاتا تھا جو اسے بطور عطیہ دینا چاہتے تھے لیکن بعض ایسے اسباب کی بنا پر جنہیں ابھی تک سمجھا نہیں جاسکا ہے۔ اسطرح لگائے جانیوالے بہت سے پردے دھندلا

جاتے تھے اور آدمی دوبارہ بصارت سے محروم ہو جاتا تھا۔ ڈاکٹر اسٹون کی جماعت نے یہ طے کیا کہ مصنوعی پردہ اس مسئلے کا بہترین حل ہے۔ چنانچہ انہوں نے ایک سوراخ دار جھلی بنائی جو شفاف پلاسٹک کے ایک روزن کو روکے رکھتی ہے یہ ٹوپی کا جھلی کچھ عرصے میں اپنی جگہ جم جاتی ہے اور آنکھ کی عام نسیجیں اس جھلی کے سوراخوں سے نکل کر اسے اپنی گرفت میں لے لیتی ہیں۔ اس طرح ۱۹۶۵ء سے اب تک پلاسٹک کے تقریباً پانچ پردے کامیابی کیساتھ لگائے جا چکے ہیں۔ انسانی نفسیات اور فلسفہ حیات کیلئے اسکے مضمرات چاہے کچھ ہوں، بیشتر پچھلی طبی کامیابیوں کی طرح فاضل انسانی اعضاء کے روز افزوں استعمال کے مقاصد بھی بڑے محدود ہیں۔ اسکے موجودہ مقاصد انسان کی زندگی کو قدرے اور طول دینا بیماری اور چوٹ کے تکلیف دہ اثرات کو زائل کرنا اور انسانی مصائب میں کمی کرنا ہیں۔ ایسے مصنوعی آلات جو بعض مطلوبہ کام بخوبی انجام دے سکتے ہیں انکی فہرست بڑی اطمینان بخش ہے۔ ایسے سینکڑوں مصنوعی فاضل اعضاء میں سے چند کا ذکر نیچے اور اگلے صفحے پر کیا گیا ہے یہ اعضاء بیمار اور معذور انسانوں کی معذوری میں کمی اور تکالیف میں تخفیف کا باعث ہو رہے ہیں یہ بات بعید از قیاس نہیں ہے کہ سائنسدان ایک دن اس قابل ہو جائیں گے کہ وہ ایسی بیشتر بلکہ تمام چیزیں بنانے لگیں جن پر انسان مشتمل ہوتا ہے۔ تاہم ابھی سرجنوں کو بہت مسائل کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ مثال کے طور پر ابھی انہیں ایک ایسا چھوٹا سا مصنوعی گردہ بنانا ہے جو قریب قریب اتنی ہی کارکردگی کا حامل ہو جتنا کہ انسانی گردہ ہوتا ہے ان چیزوں کو بنانے کیلئے بہتر قسم کے سامان کی تلاش کے سلسلے میں ابھی بڑی مہم سر کرنا باقی ہے بعض صورتوں میں دل کے مصنوعی صماموں میں ربر کی گولیاں ٹوٹ کر الگ بھی ہو گئی ہیں ان گولیوں کو ایک سال میں صمام کو ۴ کروڑ مرتبہ کھولنا اور بند کرنا پڑتا ہے یا پھر وہ جسم کے سیالوں کو جذب کر کے اتنی پھول گئی ہیں کہ ان کے کام میں نقص پیدا ہونے لگا ہے ان گولیوں کے ان چوکھٹوں سے جو انہیں بائیں جانب جوف کے اندر رکھتے ہیں باہر نکل جانے کی وجہ سے متعدد مہلک وارداتیں بھی ہو چکی ہیں طبی انجنیئروں کیلئے یہ اور دوسری ناکامیاں بڑی پریشان کن ہے لیکن ان کی وجہ سے ان کے حوصلے پست نہیں ہوئے ہیں وہ جانتے ہیں کہ طب میں ایک حقیقی انقلاب برپا ہو چکا ہے اور یہ کہ اب وہ دن قریب آتا جا رہا ہے جب انسانوں کے لئے فاضل اعضا اسی طرح عام طور پر ملنے لگیں گے۔ جس طرح موٹر دن

ٹیلیویژن سٹوں اور سلائی کی مشینوں کے فاضل پرزے اس وقت ملتے ہیں۔"سیلیون کا بنا کا بنا ہوا دل کا صمام،، ۱۹۶۰ء سے اب تک اس قسم کے ۳۰ ہزار صمام (والو) انسانوں کے دلوں میں سی کر لگائے جا چکے ہیں یہ صمام کیلیفورنیا کی ایڈورڈز لیبارٹریز نے بنائے ہیں۔ اس شریانی صمام کا صنوبری حصہ دھات کے ایک حلقہ اور سیلیون ربہ کی ایک گولی پر مشتمل ہوتا ہے جو دھات کے ایک چوکھٹے میں تیرتی رہتی ہے جب کسی شخص کے (قدرتی صنوبری صمام میں نقص پیدا ہو جاتا ہے تو سرجن اسے نکال لیتے ہیں یہ قدرتی صمام (والو) دل کا خون پمپ کرنیوالے دو خانوں یعنی بائیں جانب کے جوف اور اوپری خانے کے درمیان ہوتا ہے اسے نکال کر اسی جگہ مصنوعی صمام لگا دیا جاتا ہے اور جوف کے اندر معلق کر کے اس کے چوکھٹے کے حلقے کو دل کے پٹھے کے ساتھ سی دیا جاتا ہے جب دل کے بائیں جانب کے خانے سے خون جوف میں پہنچتا ہے تو گولی آہستہ سے چوکھٹے کی تہ پر بیٹھ جاتی ہے اور خون کو گذر جانے دیتی پھر جب جوف سے خون پمپ ہو کر شہ رگ کے راستے جسم کی تمام شریانوں کو پہنچتا ہے تو گولی اٹھ کر نرمی کے ساتھ دھات کے حلقے میں پھنس جاتی ہے اور اس طرح خون الٹا بہ کر خانے میں واپس پہنچنے نہیں پاتا ہے جو مہلک ثابت ہو سکتا ہے۔

"خون کی مصنوعی رگیں،، بڑھاپے، فرسودگی خوراک میں زیادہ چکنائی ان تمام باتوں کی وجہ سے اہم نوعیت کی شریانیں سخت پڑ جاتی ہیں۔ ان میں خون جمنے لگتا ہے وہ باہر سے پھول جاتی ہے یا پھر معمول کے مطابق دباؤ کے تحت خون کے دوران کو جاری نہیں رکھ سکتیں یہ صورتیں اکثر اوقات مفلوج کن یا مہلک ثابت ہوتی ہیں۔ سرجن ۱۲ سال سے لچکدار مصنوعی شریانیں بنانے پر کام کر رہے تھے، شروع میں اس قسم کی شریانوں کے جو نمونے بنائے گئے ان میں ایک بڑا نقص یہ تھا کہ جب انہیں جسم کے کسی ایسے حصے میں لگایا جاتا تھا جو برابر مڑتے رہتے ہیں (مثال کے طور پر کولھے کے جوڑ کے قریب) تو وہ بعض اوقات مڑنے کے بجائے بل کھا جاتی تھیں اس مسئلے کا حل ایلا باما یونیورسٹی کے ڈاکٹر ڈبلو اسٹرلنگ ایڈورڈ نے ۱۹۵۵ء میں نکال لیا انہوں نے ڈیکران کی ایک ایسی شریان بنائی جو ہزاروں مریضوں پر کامیابی کے ساتھ استعمال کی جا چکی ہے۔" دھات کے جوڑ اور ہڈیاں،، تئیس سال قبل سائنس دانوں نے مختلف دھاتوں کو ملا کر وٹیالیم نامی ایک مرکب تیار کیا تھا یہ مرکب مضبوط اور ہلکا ہوتا ہے اور یہ تحلیل بھی نہیں ہوتا بری طرح

شکستہ ان ہڈیوں کی جگہ لینے یا انہیں سہارا دینے کے لئے اسے بخوبی استعمال کیا جاسکتا ہے،
اسے مریضوں کے جسم میں استعمال کرنے کے لئے اس کے بہترین نمونوں اور طریقوں کے بارے
میں کچھ عرصے تک بڑی تحقیق ہوتی رہی تھی اس ضمن میں ایک کامیاب چیز وٹیالیم کا بنا ہوا
کولہے کا جوڑ اور ران کی ہڈی ہے جسے کولمبیا (جنوبی کیرولینا) کے ڈاکٹر آسٹن ٹی مور نے ۱۹۳۸ء میں
بنایا تھا یہ ہڈی کولہے خانے میں اور ران کی ہڈی کے غیر شکستہ حصے کے ساتھ ٹھیک بیٹھ
جاتی ہے اس میں ایک اور خوبی یہ بھی ہے کہ وہ مریض کے وزن کو ٹانگ کے اوپری حصے میں
مساوی طور پر تقسیم کر دیتی ہے اس سے پیشتر کے نمونوں میں سارا بوجھ اس حصے میں ایک دو
نقطوں پر ہی پڑتا تھا ڈاکٹر مور کے بنائے ہوئے تقریباً دو ہزار جوڑ اور ہڈیاں ۱۹۳۹ء سے ابتک
مریضوں کے جسم میں لگائی جا چکی ہیں اور تقریباً تمام صورتوں میں مریض لنگڑائے بغیر چلنے کے قابل ہو گئے ہیں

"محرک مثانہ" آدھے دھڑ کے فالج زدہ جن مریضوں کی ریڑھ کی ہڈی چوٹ کھا جاتی ہے
ان میں بیشتر اموات اس بنا پر واقع ہوتی ہیں کہ پیشاب کی نالی کے فعل میں نقص پیدا ہو جاتا ہے
یہ صورت اس وقت پیش آتی ہے جب متاثر اعصابی نظام اس بڑے عضلے کو سکیڑنے میں ناکام
ہو جاتا ہے جو عام حالات میں مثانے سے پیشاب کو خارج کرنے کی قوت پیدا کرتا ہے جب
مثانہ پیشاب کو پورے طور پر خارج نہیں کرتا تو شدید قسم کی سمیت پیدا ہونے کا امکان رہتا
ہے اس نقص کو دور کرنے کے لئے میمونائیڈس ہسپتال بروکلن (نیویارک) کے ڈاکٹر ایڈرین کنٹر
وڈز اور ڈاکٹر مارٹن سومین نے ایک برقیاتی ٹرانسمیٹر اور محرک آلہ بنایا ہے جو مثانے کو خالی کرنے
کے لئے ایک ساتھ کام کرتے ہیں۔

یہ محرک آلہ حقیقت میں ایک چھوٹا سا ریڈیو ریسیور ہے جسے مریض کے پیٹ میں نچلے حصے
میں جلد کے نیچے نصب کر دیا جاتا ہے، جب مریض ٹرانسمیٹر کا جو جسم سے بالکل الگ رہتا ہے اور
جسے مریض اپنے ہاتھ میں رکھ سکتا ہے، بٹن دبا کر محرک آلہ کو چلا دیتا ہے تو یہ پیشاب کو خارج
کرنے والے عضلے پر ہلکی طاقت کی برقی رو ڈالتا ہے اس برقی رو کی وجہ سے متعلقہ عضلہ
مثانے پر دباؤ ڈالتا ہے اور اس طرح تمام پیشاب خارج ہو جاتا ہے جان بچانے والا یہ آلہ
۱۹۶۳ء سے اب تک آدھے دھڑ کے فالج کے چھ مریضوں پر استعمال کیا جا چکا ہے۔

"سیلیکون ربر کا کان"۔ جسمِ انسانی کے ایسے اُبھرے ہوئے اعضا جیسے کان یا ناک وغیرہ کو نقصان پہنچنے کی شکل میں انہیں تبدیل کرنے کے لئے سیلیکون اور اس قسم کے دوسرے مرکبات کے اطمینان بخش طور پر قابلِ استعمال ہونے سے قبل سرجنوں کو اس قسم کے اعضاء تبدیل کرنے کے لئے کرّی کی زندہ ہڈیوں اور نسیجوں پر بھروسہ کرنا پڑتا تھا۔ اس طریقے کی وجہ سے مریض پر بالعموم دو آپریشن کرنے پڑتے تھے۔ پہلے تو مریض کے جسم کے کسی حصے سے کرّی کی غیر ضروری ہڈی حاصل کرنا پڑتی تھی اور پھر اسے ایک نئے کان یا کسی دوسرے عضو کی حیثیت سے لگانے کے لئے بھی آپریشن کرنا پڑتا تھا۔ پہلے آپریشن کی ضرورت اس لئے ہوتی تھی کہ اگر کسی دوسرے شخص یا جانور کے جسم سے حاصل شدہ پیوند لگانے کی کوشش کی جاتی تو مریض کا جسم اسے قبول نہ کرتا اور اسکے خلاف ایک حیاتیاتی مزاحمت شروع کر دیتا۔ تاہم مریض کے اپنے جسم کے ایک حصے سے پیوند لے کر دوسرے حصے میں لگانے کے طریقوں کے بہت بہتر ہو جانے کے باوجود بھی بعض مسائل حل طلب رہ گئے تھے ان میں سے سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ کبھی کبھی نیا پیوند کامیابی کے ساتھ لگائے جانے کے مہینوں بعد جا کر جسم کے سیال اسے قبول کرتے تھے اب سیلیکون کے اعضا بن جانے کے بعد مجروح یا مریض اعضاء کو زندگی بھر کے لئے تبدیل کیا جا سکتا ہے، ان اعضا کو کوئی بھی مطلوبہ شکل دی جا سکتی ہے اور انہیں کسی بھی جگہ صفائی کے ساتھ سیا جا سکتا ہے اگر کوئی شخص کسی حادثے میں اپنے کان کے بیرونی حصے سے محروم ہو جائے تو سرجن سے شگین کے ڈاؤ کارننگ طبی مرکز میں بنا ہوا سیلیکون کا ایک نیا کان لگا سکتے ہیں۔ کان کی اسی نئی لو کو صحیح جگہ لگائے جانے کے بعد اسے جلد کے پیوند سے ڈھک دیا جاتا ہے تاکہ وہ اصلی کان کی طرح بالکل قدرتی نظر آنے لگے۔

"پلاسٹک کا بنا ہوا دل کا پمپ"۔ یہ مصنوعی پمپ ڈاکٹر کینٹرووٹز اور ان کے بھائی آرتھر نے جو ماہر طبعیات ہیں بنایا ہے۔ یہ مصنوعی دل ایسے دلوں کی مدد کرتا ہے جو عمر کی وجہ سے کمزور ہو جاتے ہیں، یا انہیں کسی اور طرح نقصان پہنچ چکا ہوتا ہے اسطرح جسم میں خون کی کافی مقدار بہم پہنچائی جاتی ہے۔ یہ پمپ حسب ذیل چیزوں پر مشتمل ہے - (۱) ربڑ کی شکل کا پلاسٹک کا ایک خول جس کے اندر سیلیکون ربر کی بنی ہوئی ایک لچکدار نلکی ہوتی ہے خول

سے منسلک ہوا کی ایک نلکی اور اس پر قابو رکھنے والی ایک برقیاتی مشین خول کو مریض کے جسم کے اندر نصب کر دیا جاتا ہے اور ہوا کی نلکی سینے کی دیوار میں سے گذرتی ہے اس نظام کے برقیرے دل پر لگا دیئے جاتے ہیں یہ نلکی بلند دباؤ والی ہوا کے ایک ذخیرہ سے مربوط رہتی ہے اور برقیروں کا تعلق اس قابو مشین سے ہوتا ہے جو دل کی اپنی حرکت کے ساتھ ہم وقت رہتی ہے، اس پمپ کے دونوں سرے دل کے بائیں جانب کے جوف کے ذرا اوپر شہ رگ کے ساتھ سی دیئے جاتے ہیں۔ اس طرح یہ پمپ خود شہ رگ یعنی اس شریان کا جو جسم کو خون فراہم کرتی ہے ایک اہم جزبن جاتا ہے۔ یہ پمپ کچھ اس طرح کام کرتا ہے جونہی بائیں جانب کے کمزور پڑ جانے والے جوف میں خون بھر جاتا ہے۔ وہ سکڑتا ہے اور خون کو شہ رگ میں دھکیل کر سیلیکون ربر کی اندرونی نلکی میں بھر دیتا ہے۔ جوف کے سکڑنے کے آخری لمحے پر برقیرے قابو مشین کو اشارہ کرتے ہیں کہ وہ بلند دباؤ والی ہوا کو پلاسٹک کے بیرونی خول میں داخل کر دے یہ ہوا خون سے بھری ہوئی اندرونی نلکی کو دباتی ہوئی نیچے اترتی ہے اور اس طرح خون کو رگوں میں داخل کر دیتی ہے اس کے بعد خون پھر جوف میں بھر جاتا ہے اور پھر اس عمل کا اعادہ ہوتا ہے اور اس طرح مریض کو جس کا دل اتنا قوی نہیں ہوتا کہ وہ کسی مدد کے بغیر اچھی طرح کام کر سکے زندہ رکھا جاتا ہے۔ اس طرح اب تک کنٹرو نٹر چار پمپ استعمال کیئے جا چکے ہیں دل کے ایک مریض کو اس آلے کی مدد سے تیرہ دن تک زندہ رکھا گیا ۱۲

ماہنامہ سیر بین کراچی جلد ۱۹ شمارہ ۹ ص ۳۲ تا ۳۴

ستمبر ۱۹۶۷ء

(جنگ)

اشتراکیت، اشتمالیت، استعماریت، اور دوسرے استحصال زدہ نظامِ معاش کے بالمقابل اسلام کا نظامِ مال و معاشیات قرآن و فقہ کی روشنی میں — جو ایک بین الاقوامی اسلامی سیمنار کے موقع پر پیش کیا گیا۔

اسلام

کا

نظامِ تقسیمِ دولت

از :-

مولینا مفتی محمد شفیع صاحب

صدر دار العلوم۔ کراچی ۱۴

تعارف مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

حال ہی میں پاکستان کی وزارت قانون نے راولپنڈی میں ایک بین الاقوامی اسلامی کانفرنس منعقد کی تھی جس میں مراکش سے لیکر انڈونیشیا تک پورے عالم اسلام کے مسلمان اہلِ فکر کو مدعو کیا گیا تھا، غیر ملکی مندوبین میں سے مفتیٔ اعظم فلسطین جناب الحاج محمد امین الحسینی، جناب شیخ باقوری (جامعۃ الازہر)، جناب ڈاکٹر حب اللہ (جامعۃ الازہر)، شیخ منصور المجوب (چیف جسٹس لیبیا)، شیخ حسن کیتی (سعودی عرب)، ڈاکٹر حسین نصر (ایران) شیخ عبدالرحمٰن الدکالی (مراکش) پروفیسر ابراہیم حسن (انڈونیشیا) کے نام بطور خاص قابلِ ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ پاکستان کے علماء دین اور اہلِ فکر کی ایک بڑی تعداد نے اس کانفرنس میں شرکت کی۔

یہ مقالہ ـــــ "اسلام کا نظام تقسیم دولت" ـــــ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہم العالی نے اسی کانفرنس کے لئے تحریر فرمایا، اور ۱۲؍ ذیقعدہ ۱۳۸۷ھ مطابق ۱۲؍ فروری ۱۹۶۸ء کی صبح کو اس کی تلخیص کانفرنس

کے کھلے اجلاس میں پڑھ کر سنائی۔ اس محفل میں اہلِ علم و فکر کا منتخب ذہن موجود تھا، اس مقالے کو حاضرین نے بڑی دلچسپی کے ساتھ سنا، شیخ الازہر جناب باقوری نے مقالہ سن کر کہا:

"وَاللهِ علمٌ عزیز!"

راقم الحروف اس میں موجود تھا، اجلاس کے بعد مختلف طبقہ ہائے خیال کے حضرات سے ملکر میں نے محسوس کیا کہ مقالے نے سامعین پر غیر معمولی اثر چھوڑا ہے، ان سب کی زبان پر ایک ہی فرمائش تھی کہ اس مقالے کو الگ شائع کر دیا جائے چنانچہ زیرِ نظر رسالہ انہی حضرات کی فرمائش کی تعمیل ہے۔

ماہ محرم ۱۳۸۶ھ کے ماہنامہ البلاغ میں یہ مقالہ پورا شائع کر دیا گیا، اس کی اشاعت کے بعد اہلِ علم و فکر کے جو خطوط ہمیں موصول ہوئے ان سے اندازہ ہوا کہ علمی حلقوں میں اس کی غیر معمولی پذیرائی ہوئی ہے، روزنامہ جنگ راولپنڈی، الحق اکوڑہ خٹک، اور الفرقان لکھنؤ میں بھی اسے نقل کیا گیا، مولانا عبدالماجد صاحب دریا آبادی نے ۱۹ ر اپریل ۱۹۶۶ء کے "صدق جدید" میں "ایک قابلِ قدر مقالہ" کے عنوان سے ایک ادارتی شذرے میں لکھتے ہیں:

"حضرت تھانوی رح کے علمی جانشین اس وقت دو صاحب ہیں ... ان میں ایک صاحب سرپرستی ماہ نامہ البلاغ (کراچی) کی کر رہے ہیں، اور رسالہ وقت کی ایک بہترین دینی خدمت انجام دے رہا ہے، اور ایک بہت بڑی بات پرچے کا اعتدال، اس کی میانہ روی اور اس کی غایتِ احتیاط ہے۔ اس کے تازہ نمبر (محرم اپریل) میں انہیں مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی ثم کراچوی کے

قلم سے ایک قابلِ دید مقالہ دولت کی تقسیم پر نکلا ہے۔ طریق تفہیم بالکل علامہ تھانوی رح کے رنگ کا سادہ وسلیس عبارت میں بغیر مصطلحاتِ فن سے بوجھل کئے ہوئے اسلامی معاشیات کو پانی کی طرح حل کر دیا ہے" (ص ۴)

مقالہ کا صحیح مقام تو آپ اس کے مطالعہ کے بعد ہی معلوم کر سکیں گے، لیکن اتنا عرض کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ اس مقالہ میں تقسیم دولت کے موضوع پر بالکل اچھوتے اسلوب سے خالص فنی انداز میں گفتگو کی گئی ہے، سرمایہ داری، اشتراکیت اور اسلام کے مختصر مگر جامع تقابل کے علاوہ اس میں حرمتِ سود کی معاشی توجیہات اور اسلام کے فلسفۂ ملکیت پر بھی فکر انگیز بحثیں آگئی ہیں۔ امید ہے کہ انشاء اللہ یہ مقالہ علماء دین کے علاوہ معاشیات کے محققین کے لئے بھی نہایت کارآمد ثابت ہوگا، اور جو حضرات اسلامی معاشیات کو مدوّن کرنا چاہ رہے ہیں ان کیلئے تحقیق نظر کی نئی راہیں کھولے گا۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ یہ مقالہ زیادہ سے زیادہ ہمارے اصحابِ فکر کی نگاہوں سے گذرے، اور وہ پوری سنجیدگی کے ساتھ اس پر غور فرمائیں۔ امید ہے کہ آپ بھی اس کارِ خیر میں ہمارے ساتھ تعاون فرمائینگے، اور اس کو زیادہ سے زیادہ پھیلانے کی کوشش کریں گے۔ واللہ الموفق

محمد تقی عثمانی

۲۸ ذیقعدہ ۱۳۸۷ھ

مدیر ماہنامہ البلاغ، کراچی ۱۴

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفیٰ وسلامٌ علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ

"تقسیم دولت" کی بحث معاشی زندگی کے ان اہم ترین مباحث میں سے ایک ہے جنھوں نے آج کی دنیا میں عالمگیر انقلابات کو جنم دیا ہے، اور عالمی سیاست سے لیکر ایک فرد کی نجی زندگی تک ہر شعبہ اس سے متاثر ہوا ہے، صدیوں سے اس موضوع پر زبانی، قلمی اور حربی معرکے گرم ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ "وحیِ الٰہی" کی رہنمائی کے بغیر نری عقل کے بل پر اس موضوع کے سلسلے میں جو کچھ کہا گیا ہے، اس نے اس الجھی ہوئی ڈور کے خم و پیچ میں کچھ اور اضافہ کر دیا ہے۔

زیرِ قلم مقالے میں پیشِ نظر یہ ہے کہ قرآن و سنّت اور مفکرینِ اسلام کی کاوشوں سے اس معاملے میں "اسلام" کا جو نقطۂ نظر سمجھ میں آتا ہے، اسے واضح کیا جائے، وقت کی تنگی اور صفحات کے محدود ہونے کی وجہ سے یہ تو ممکن نہیں ہے کہ اس موضوع کو پورے بسط اور تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے، البتہ اس کے اہم نکات کو اختصار مگر جامعیّت کے ساتھ عرض کرنے کی کوشش ہوگی۔

قرآن و سنت اور اسلامی فقہ سے "تقسیمِ دولت" کے بارے میں اسلام کا جو موقف احقر نے سمجھا ہے، اسے بیان کرنے سے قبل ضروری معلوم ہوتا ہے، کہ کچھ بنیادی باتیں واضح کر دی جائیں جو اسلامی معاشیات کے تقریباً ہر مسئلے میں بنیادی اہمیت رکھتی ہیں، انہیں آپ "اسلامی نظریۂ تقسیمِ دولت کے اصول" کہہ

لیجئے، اس کا "فلسفہ" سمجھ لیجئے یا اس نظریئے کے مقاصد قرار دیجئے، بہرحال! یہ چند وہ باتیں ہیں جو قرآن کریم سے اصولی طور پر سمجھ میں آتی ہیں، اور اسلام کے معاشی طرز فکر کو غیر اسلامی معاشیات سے ممتاز کرتی ہیں۔

۱۔ معاشی مسئلہ کا مقام

اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام رہبانیت[1] کا مخالف ہے اور انسان کی معاشی سرگرمیوں کو جائز، مستحسن بلکہ بسا اوقات واجب اور ضروری قرار دیتا ہے، انسان کی معاشی ترقی اس کی نگاہ میں پسندیدہ ہے اور "کسب حلال" اس کے نزدیک "فریضۃ[2] بعد فریضۃ" کا مقام رکھتا ہے، لیکن ان تمام باتوں کے ساتھ یہ حقیقت بھی اتنی ہی واضح ہے، کہ اسلام کی نظر میں انسان کا بنیادی مسئلہ "معاش" نہیں ہے، اور نہ "معاشی ترقی" اس کے نزدیک انسان کا مقصدِ زندگی ہے۔

معمولی سوجھ بوجھ سے یہ حقیقت سمجھ میں آسکتی ہے کہ کسی کام کا جائز، مستحسن یا ضروری ہونا ایک الگ بات ہوتی ہے۔ اور اس کا مقصدِ زندگی اور محورِ فکر و عمل ہونا بالکل جُدا چیز۔ اسلام کے معاشی مسائل پر بحث کرتے وقت بہت سی الجھنیں اور غلط فہمیاں انہی دو چیزوں کو خلط ملط کرنے سے پیدا ہوتی ہیں، اس لئے پہلے ہی قدم پر اس بات کا صاف ہوجانا ضروری ہے، درحقیقت اسلامی معاشیات اور مادّی معاشیات کے درمیان ایک گہرا، بنیادی اور دوررس فرق یہی ہے کہ مادّی معاشیات میں "معاش" انسان کا

---

[1] اسباب معاش کو بالکل ترک کر کے عبادت میں لگ جانا - ۱۲

[2] دوسرے درجے کا فرض

بنیادی مسئلہ اور معاشی ترقیات اس کی زندگی کا منتہائے مقصود ہیں، اور اسلامی معاشیات میں یہ چیزیں ضروری اور ناگزیر سہی، لیکن انسان کی زندگی کا اصل مقصد نہیں ہیں۔

اس لئے جہاں ہمیں قرآن کریم میں "رہبانیت" کی مذمت اور "وابتغوا من فضل اللہ"[1] کے احکام ملتے ہیں، جہاں ہمیں تجارت کے لئے "فضل اللہ" اموال کے لئے "خیر" اور "التی جعل اللہ لکم قیاماً"[2] خوراک کے لئے "الطیبات من الرزق" لباس کے لئے "زینۃ اللہ" اور رہائش کے لئے "سکن"[3] کے احترامی القاب ملتے ہیں، وہاں دنیوی زندگی کے لئے "متاع الغرور"[4] کے الفاظ بھی نظر آتے ہیں، ان سب چیزوں کے لئے "الدنیا" کا لفظ ملتا ہے جو اپنے لغوی مفہوم کے اعتبار سے کچھ اچھا تاثر نہیں دیتا، اور قرآنِ کریم کے مجموعی اسلوب سے بھی اس کی دنائت اور حقارت سمجھ میں آتی ہے۔

کوتاہ نظری اس موقعہ پر تضاد کا شبہ پیدا کرسکتی ہے، لیکن درحقیقت اس کے پیچھے اصل راز یہی ہے کہ قرآنِ کریم کی نظر میں تمام وسائل معاش انسان کی رہگذر کے مرحلے ہیں، اس کی اصل منزل درحقیقت ان سے آگے ہے، اور وہ ہے کردار کی بلندی اور اس کے نتیجے میں آخرت کی بہبود، انسان کا اصل مسئلہ اور اس کی زندگی کا بنیادی مقصد انہی دو منزلوں کی تحصیل ہے لیکن چونکہ ان دو منزلوں کو دنیا کی شاہراہ سے گذرے بغیر حاصل نہیں کیا جاسکتا، اس لئے وہ تمام چیزیں بھی انسان کے لئے ضروری ہوجاتی ہیں

---

[1] اللہ کا رزق تلاش کرو۔ ۱۱ (۶۲ : ۱۰)
[2] مال کو اللہ نے تمہاری بقاء کا ذریعہ بنایا ہے۔ ۱۲ (۴ : ۴)
[3] سکون واطمینان کی جگہ ۱۲ (۱۶ : ۸۰)
[4] دھوکے کا سامان۔ ۱۲ (۳ : ۱۸۵)

جواس کی دینوی زندگی کے لئے ضروری ہیں، چنانچہ جب تک وسائلِ معاش انسان کی اصلی منزل کے لئے رہگذر کا کام دیں، وہ "فضل اللہ"[1]، "خیر"[2]، "زینة اللہ"[3] اور "سکن"[4] ہیں، لیکن جہاں انسان اسی رہگذر کی بھول بھلیّر میں الجھ کر رہ جائے اور اس پر اپنی اصل منزل مقصود کو قربان کر ڈالے یا بالفاظ دیگر وسائلِ معاش کو "رہ گذر" بنانے کے بجائے اپنی منزلِ مقصود کے راستے میں رکاوٹ بنا دے تو پھر یہی وسائلِ معاش "متاع الغرور"[5]، "فتنة"[6]، اور "عدو"[7] بن جاتے ہیں۔

قرآن کریم نے ایک مختصر جملے وابتغ فیما آتاک اللہ الدار الآخرة[8] میں اسی بنیادی حقیقت کو بیان فرمایا ہے، اس کے علاوہ اس مضمون کی بہت سی آیات ہیں، اہلِ علم کے سامنے تمام آیات کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں، احقر کی رائے میں "انسانی معاشں" کے متعلق قرآنِ کریم کی یہ روش اور اس کے دو مختلف پہلو نظر میں رہیں تو اسلامی معاشیات کے بہت سے مسائل حل کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

۲۔ دولت اور ملکیت کی حقیقت

دوسری بنیادی بات جو خاص طور سے "تقسیم دولت" کے مسئلے میں بڑی اہمیت رکھتی ہے، یہ ہے کہ قرآنِ کریم کی تصریح کے مطابق "دولت" خواہ کسی شکل میں ہو، اللہ کی پیدا کردہ اور اصلاً اسی کی ملکیت ہے، انسان کو کسی چیز پر ملکیت کا جو حق حاصل ہوتا ہے وہ اللہ ہی کی عطا سے ہوتا ہے، سورۂ نور میں قرآن کریم کا ارشاد ہے:

وآتوهم من مال الله الذي آتاكم (۲۴: ۳۳)

---

[1] اللہ کا فضل [2] بھلائی [3] سامان زینت وخوبصورتی [4] سامان سکون [5] دھوکہ کا سامان [6] آزمائش [7] دشمن۔ [8] جو کچھ تجھ کو اللہ تعالیٰ نے دیا ہے اس سے دوسرا گھر (توشۂ آخرت) کمالے۔

" اور انہیں اللہ کے اس مال میں سے دو جو اس نے تم کو عطا کیا ہے "

اس کی وجہ بھی قرآن کریم نے ایک دوسری جگہ بتلادی ہے کہ انسان زیادہ سے زیادہ یہی تو کر سکتا ہے کہ عمل پیدائش میں اپنی کوشش صرف کرے، لیکن اس کوشش کو بار آور کرنا، اور اس سے پیداوار کا مہیا کرنا خدا کے سوا کون کر سکتا ہے ؟ انسان کے بس میں اتنا ہی تو ہے کہ وہ زمین میں بیج ڈال دے، لیکن اس بیج کو کونپل، اور کونپل کو درخت بنانا تو کسی اور ہی کا کام ہے، ارشاد ہے:

أفرأيتم ما تحرثون ؟ أأنتم تزرعونه أم نحن الزّارعون (۵۶:۶۳)

" دیکھو تو جو کچھ تم کاشت کرتے ہو، کیا تم اسے اُگاتے ہو یا ہم ہیں اگانے والے "

اور سورۂ یٰسین میں ہے:

ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون

" یعنی ہم نے زمین میں چشمے جاری کئے تاکہ وہ درختوں کے پھل کھائیں، حالانکہ یہ پھل اُن کے ہاتھوں نے نہیں بنائے سو کیا وہ شکر نہیں کرتے " (۳۶:۳۵)

نیز ارشاد ہے:

أَوَلَمْ يَرَوا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون (سورۂ یٰسین آیت ۷۱)

" کیا ان لوگوں نے اس پر نظر نہیں کی کہ ہم نے ان کے لئے جانوروں کو اپنے ہاتھ سے بنا کر پیدا کیا، پھر یہی لوگ اُن کے مالک بن رہے ہیں "

یہ تمام آیات اس بنیادی نکتے پر وضاحت کے ساتھ روشنی ڈالتی ہیں کہ دولت، خواہ کسی شکل میں ہو، اصلاً اللہ کی پیدا کردہ اور اُسی کی ملکیت ہے، اور یہ بھی کہ اللہ تعالٰے

جس کو عطا کر دیتے ہیں وہ اس کا مالک بن جاتا ہے۔ اور آخری آیت میں جہاں یہ بتلایا گیا ہے کہ ہر چیز کا اصل خالق اور مالک اللہ تعالیٰ ہے وہیں "ھُمْ لھا مالکون" فرما کر بعطاء حق تعالیٰ انسان کی انفرادی ملکیت کو بھی واضح طور پر قائم کر دیا ہے۔ پھر اسلام کی نظر میں چونکہ "دولت" پر اصل ملکیت اللہ کی ہے، اور اسی نے انسان کو اس میں تصرّف کرنے کا حق عطا کیا ہے، اس لئے اسی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس دولت پر انسان کے تصرفات کو اپنی مرضی اور اپنے مصالح کا پابند بنائے۔ چنانچہ انسان کو اپنی زیر تصرف اشیاؑ پر "ملکیت" تو حاصل ہے، مگر یہ ملکیت آزاد، خود مختار اور بے لگام نہیں ہے، اس پر "دولت" کے اصل مالک کی طرف سے کچھ حدود و قیود اور پابندیاں عائد ہیں جس جگہ وہ اس دولت کو خرچ کرنے کا حکم دیدے، وہاں اس کے لئے خرچ کرنا ضروری ہے، اور جہاں خرچ کی ممانعت کر دے، وہاں رک جانا لازم ہے، اسی بات کو سورۂ قصص میں زیادہ وضاحت کے ساتھ کھول دیا گیا ہے:

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ

"جو تجھ کو اللہ نے دیا ہے اس سے پچھلا گھر (آخرت کا توشہ) کما لے اور دنیا سے اپنا حصہ نہ بھول اور بھلائی کر جیسے اللہ نے تجھ سے بھلائی کی اور ملک میں خرابی ڈالنی مت چاہ" (۲۸ : ۷۷)

اس آیت نے اسلام کے فلسفۂ ملکیت کو خوب کھول کر بیان فرما دیا ہے، اس سے مندرجۂ ذیل ہدایات واضح طور پر سامنے آتی ہیں:

(۱) انسان کے پاس جو کچھ دولت ہے، وہ اللہ کی دی ہوئی ہے۔ (آتاک اللہ،

لے انسان اس کے مالک ہیں۔

(۲) انسان کو اس کا استعمال اس طرح کرنا ہے کہ اس کی منزلِ مقصود دارِ آخرت ہو۔ (وابتغ ...... الدار الآخرۃ)

(۳) چونکہ دولت اللہ کی دی ہوئی ہے، لہٰذا اس پر انسان کا تصرف حکمِ خداوندی کے تابع ہوگا، اب حکمِ خداوندی کی دو شکلیں ہیں، ایک یہ کہ وہ انسان کو اس بات کا حکم دے کہ مال کا کوئی حصہ کسی دوسرے کو دیدو، اس کی تعمیل اس لئے ضروری ہے کہ اللہ نے تم پر احسان کیا ہے، تو وہ تمہیں دوسرے پر احسان کا حکم دے سکتا ہے۔ (وأحسن[1] کما أحسن اللہ إلیک)۔

(۴) دوسری شکل یہ ہے کہ وہ تم کو اس دولت کے تصرف سے منع کرے، اس کا بھی اس کو اختیار ہے، کیونکہ وہ تمہیں دولت کے کسی ایسے استعمال کی اجازت نہیں دے سکتا جس سے اجتماعی خرابیاں پیدا ہوں، اور زمین میں شر و فساد پھیلے (ولا[2] تبغ الفساد فی الأرض)

یہی وہ چیز ہے جو اسلام کو سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں کے نظریۂ ملکیت سے ممتاز کرتی ہے، سرمایہ داری کا ذہنی پس منظر چونکہ نظری یا عملی طور پر مادیت ہے، اس لئے اس کے نزدیک انسان کو اپنی دولت پر آزاد اور خود مختار ملکیت حاصل ہے، وہ اس کو جس طرح چاہے صرف کر سکتا ہے، لیکن قرآن کریم نے قومِ شعیب علیہ السلام کا ایک مقولہ نقل فرماتے ہوئے اس نظریے کا مذمت کے پیرائے میں ذکر کیا ہے، وہ لوگ کہا کرتے تھے:

أصلٰوتک تامرک أن نترک ما یعبد آباؤنا أو أن
نفعل فی أموالنا ما نشاء (۱۱:۸۶)

---

[1] اور بھلائی کر جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے تجھ پر بھلائی کی [2] اور زمین میں فساد نہ چاہو۔

"کیا تمہاری نماز تمہیں اس بات کا حکم دیتی ہے کہ ہم اپنے باپ دادوں کے معبودوں کو چھوڑ دیں، یا اپنے اموال میں اپنی مرضی کے مطابق تصرف کرنا ترک کر دیں؟"

وہ لوگ چونکہ "اموال" کو حقیقتہً "اپنا" (أموالنا) سمجھتے تھے، اس لیے "نفعل ما نشاء" (جو چاہیں کریں) کا دعویٰ اس کا لازمی نتیجہ تھا، یہی فکر سرمایہ داری کی روح ہے اور قرآن کریم نے سورۂ نور میں (اپنے اموال) "اموالنا" کے لفظ کو "مال اللّٰہ" (اللہ کا مال) سے بدل کر سرمایہ دارانہ فکر کی اسی بنیاد پر ضرب لگائی ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی "الذی اٰتاکم" (جو تمہیں دیا ہے) کی قید لگا کر اشتراکیت کی بھی جڑ کاٹ دی ہے جو سرے سے انسان کی انفرادی ملکیت ہی کا انکار کرتی ہے۔

اب اسلام، سرمایہ داری اور اشتراکیت کے درمیان واضح خطِ امتیاز اس طرح کھینچا جا سکتا ہے کہ:

سرمایہ داری ——— آزاد اور خود انفرادی ملکیت کی قائل ہے

اشتراکیت ——— انفرادی ملکیت کا سرے سے انکار کرتی ہے

اور حق ان دو انتہاؤں کے درمیان ہے، یعنی

اسلام ——— انفرادی ملکیت کو تسلیم کرتا ہے، مگر یہ ملکیت آزاد اور خود مختار نہیں جس سے "فساد فی الارض" پھیل سکے۔

۳۔ تقسیم دولت کے اسلامی مقاصد

اسلام نے تقسیم دولت کا جو نظام مقرر کیا ہے، اور جس کا خاکہ ان شاء اللہ آگے پیش کیا جائے گا، قرآنِ کریم پر غور کرنے سے اس کے تین مقاصد معلوم ہوتے ہیں:

الف۔ ایک قابل عمل نظم معیشت کا قیام

تقسیم دولت کا سب سے پہلا مقصد یہ ہے کہ اس کے ذریعہ دنیا میں معیشت کا ایک ایسا نظام نافذ کیا جائے جو فطری اور قابل عمل ہو، اور جس میں ہر انسان جبر و تشدد کے بجائے قدرتی طور پر اپنی لیاقت اپنی استعداد اپنے اختیار اور اپنی پسند کے مطابق خدمات انجام دے، تاکہ اس کی خدمات زیادہ مؤثر، مفید اور صحتمند ہوں، اور یہ بات "متاجر" (جسے مروجہ معاشی اصطلاح میں آجر[1] کہا جاتا ہے) اور "اجیر"[2] کے صحتمند رشتے اور "رسد" و "طلب" کی فطری قوتوں کے صحیح استعمال[3] کے بغیر ممکن نہیں ہے، اس لئے اسلام نے انھیں تسلیم کیا ہے۔

اسی بات کی طرف مندرجۂ ذیل آیت میں جامع اشارہ فرمایا گیا ہے:

نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا

"ہم نے ان کے درمیان ان کی معیشت کو دنیوی زندگی میں تقسیم کیا ہے اور ان میں سے بعض کو بعض پر درجات کے اعتبار سے فوقیت دی ہے، تاکہ ان میں سے ایک دوسرے سے کام لے سکے۔" (۴۳: ۳۲)

ب۔ حق کا حقدار کو پہنچانا

اسلام کے نظام تقسیم دولت کا دوسرا مقصد حق کا حقدار کو پہنچانا ہے

[3] صحیح استعمال کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ ان قوتوں کا غلط استعمال بھی ممکن ہے، اور سرمایہ داری میں ہوتا رہا ہے، اسلام نے انفرادی ملکیت کی بے لگامی کو ختم کر کے اسی غلط استعمال کی بیخ کنی کی ہے۔ [1] مالک۔ [2] مزدور

لیکن اسلام میں استحقاق کا معیار دوسرے نظام ہائے معیشت سے قدرے مختلف ہے، مادی معاشیات میں دولت کے استحقاق کا صرف ایک راستہ ہوتا ہے، اور وہ ہے عمل پیدائش میں شرکت، جتنے عوامل دولت کی پیداوار میں شریک ہوتے ہیں، انہی کو دولت کا مستحق سمجھا جاتا ہے، اور بس! اس کے برخلاف اسلام کا بنیادی اصول چونکہ یہ ہے کہ دولت اصلاً اللہ کی ملکیت ہے، اور وہی اس کے استعمال کے قوانین مقرر فرماتا ہے، اس لئے اسلام میں دولت کے حقدار صرف عاملین پیدائش ہی نہیں ہوتے بلکہ ہر وہ شخص بھی دولت کا مستحق ہے جس تک اُس کا پہنچانا اللہ نے ضروری قرار دیا ہے، لہٰذا فقراء اور مساکین اور معاشرے کے نادار اور بیکس افراد بھی دولت کے حقدار ہیں، اس لئے کہ جن عوامل پیدائش پر اولاً دولت تقسیم ہوتی ہے، ان کے ذمے اللہ نے لازم کیا ہے کہ وہ ان تک اپنی دولت کا کچھ حصہ پہنچائیں اور قرآنی تصریحات کے مطابق یہ مفلسوں اور ناداروں پر ان پر کوئی احسان نہیں ہے، بلکہ وہ فی الواقعہ دولت کے مستحق ہیں، ارشاد ہے:

فِيٓ أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ

"اور ان کے اموال میں سائل اور محروم کا ایک معین حق ہے۔" (۷۰: ۲۴)

اسی حق کو بعض مقامات پر اللہ کا حق قرار دیا گیا ہے، کھیتیوں کے بارے میں فرمایا جاتا ہے:

وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ (۶: ۱۴۱)

"اور اس (کھیتی) کے کٹنے کے دن اس کا حق ادا کرو۔"

ان دونوں آیتوں میں "حق" کا لفظ ظاہر کر رہا ہے کہ استحقاقِ دولت کا مأخذ

صرف عمل پیدائش ہی نہیں ہے، بلکہ مفلس و نادار افراد بھی دولت کے ٹھیک اس طرح مستحق ہیں جس طرح اس کے اولین مالک۔

لہٰذا اسلام دولت کو اس طرح تقسیم کرنا چاہتا ہے کہ اس سے تمام عوامل پیدائش کو ان کے عمل کا حصہ بھی پہنچ جائے، اور اس کے بعد ان لوگوں کو بھی ان کا حصّہ مل جائے جنھیں اللہ نے مستحق دولت قرار دیا ہے، (ان دونوں قسم کے حقداروں کی تفصیل آگے آرہی ہے)۔

ج۔ ارتکازِ دولت کی بیخ کنی

تقسیم دولت کا تیسرا مقصد جس کو اسلام نے بہت اہمیت دی ہے، یہ ہے، کہ دولت کا ذخیرہ چند ہاتھوں میں سمٹنے کے بجائے معاشرے میں زیادہ سے زیادہ وسیع پیمانے پر گردش کرے، اور اس طرح امیر و غریب کا تفاوت جس حد تک فطری اور قابلِ عمل ہو، کم کیا جائے۔ اس سلسلے میں اسلام کا طرزِ عمل یہ ہے کہ دولت کے جو اولین ماخذ اور دہانے ہیں، ان پر اس نے کسی فرد یا جماعت کا پہرہ نہیں بیٹھنے دیا، بلکہ معاشرے کے ہر فرد کو ان سے استفادے کا مساوی حق دیا ہے، کانیں، جنگل، غیر مملوک، بنجر زمینیں، جنگل اور پانی کا شکار، خودرو گھاس، دریا اور سمندر، مالِ غنیمت وغیرہ یہ تمام پیدائشِ دولت کے اولین ماخذ ہیں، اور ان میں ہر فرد کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ ان سے اپنے کسب و عمل کے مطابق فائدہ اٹھائے، اور اس پر کسی کی اجارہ داری قائم نہ ہو۔

كَيْلَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ (۵۹:۷)

---

[1] واضح رہے کہ یہ آیت مالِ غنیمت کے بارے میں نازل ہوئی ہے کہ وہ بھی حصول دولت کے اوّلین ماخذ میں سے ہے،

"تاکہ (یہ دولت) تم میں سے (صرف) مالداروں کے درمیان دائر ہو کر نہ رہ جائے"

اس کے بعد جہاں انسانی عمل کی ضرورت پیش آتی ہے، اور کوئی شخص اپنے کسب وعمل سے کوئی دولت حاصل کرتا ہے تو وہاں اس کے کسب وعمل کا احترام کر کے اس کی ملکیت کو تسلیم کیا گیا ہے، اور اس میں ہر ایک کو اس کے کسب وعمل کے مطابق حصہ دیا گیا ہے، اور اس معاملے میں ارشاد یہ ہے کہ:

نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيْشَتَهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا (۴۳ : ۳۲)

"ہم نے ان کے درمیان ان کی معیشت کو تقسیم کیا ہے اور ان میں سے بعض کو بعض پر درجات کی فوقیت دی ہے، تاکہ ایک دوسرے سے کام لے سکے"

لیکن درجات کے اس فرق کے باوجود کچھ ایسے احکام دیدیئے گئے ہیں کہ یہ فرق اسی قدر رہے جتنا ایک قابلِ عمل نظمِ معیشت کے قیام کے لئے ضروری ہے، ایسا نہ ہو کہ دولت کا ذخیرہ صرف چند ہاتھوں میں سمٹا رہے۔

تقسیم دولت کے ان تین مقاصد میں سے پہلا مقصد اسلامی معیشت کو اشتراکیت سے ممتاز کرتا ہے، تیسرا مقصد سرمایہ دارانہ نظام سے، دوسرا دونوں سے جس کی تفصیل عنقریب عرض کی جائے گی۔

تقسیم دولت کا اسلامی نظام

اسلامی نظمِ معیشت کے ان چند بنیادی اصولوں کی طرف اشارہ کرنے کے بعد اب میں مختصراً "تقسیم دولت" کا وہ نظام بیان کرنے کی کوشش کرتا ہوں جو قرآن وسنت اور فقہاء امت کی کاوشوں سے سمجھ میں آتا ہے لیکن اس کو پوری

طرح سمجھنے کے لئے اُس کے بالمقابل دوسرے نظاموں اور نظریوں کا سامنے رکھنا بھی ضروری ہے جس کی تشریح یہ ہے۔

تقسیم دولت کا سرمایہ دارانہ نظریہ

سرمایہ دارانہ نظمِ معیشت میں "تقسیم دولت" کا جو نظام مقرر کیا گیا ہے، پہلے اس پر ایک نظر ڈال لینا مناسب ہوگا، مختصر لفظوں میں اس نظریئے کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے، کہ دولت اُنہی لوگوں پر تقسیم ہونی چاہئے۔ جنھوں نے اس کی پیداوار میں حصہ لیا ہے، اور جنھیں معاشی اصطلاح کے مطابق "عاملین پیداوار" کہا جاتا ہے۔ سرمایہ دارانہ معاشیات میں یہ کل چار عوامل ہیں:

(۱) سرمایہ: جس کی تعریف "پیدا کردہ ذریعۂ پیدائش" سے کی گئی ہے، یعنی وہ شے جس پر ایک مرتبہ انسانی عمل پیدائش ہو چکا ہو، اور اسے ایک دوسرے عملِ پیدائش کے لئے ذریعہ بنایا جارہا ہو۔

(۲) محنت: یعنی انسانی عمل

(۳) زمین: جس کی تعریف "قدرتی وسائل" سے کی گئی ہے، یعنی وہ اشیاء جو انسان کے کسی سابقہ عمل پیدائش کے بغیر پیدائش کا وسیلہ بن رہی ہوں۔

(۴) آجر یا تنظیم: یعنی وہ چوتھا عامل جو مذکورہ بالا تینوں عوامل کو جوڑ کر انھیں کام میں لگاتا اور نفع و نقصان کا خطرہ مول لیتا ہے۔

سرمایہ دارانہ نظمِ معیشت میں ان چار عاملینِ پیدا وار کے مشترکہ عمل سے جو پیداوار ہوتی ہے، اس کو انہی چاروں پر اس طرح تقسیم کیا جاتا ہے کہ ایک حصہ

سرمایہ کو سود کی شکل میں دیا جاتا ہے، دوسرا حصّہ محنت کو اجرت کی شکل میں دیا ہے، تیسرا حصّہ زمین کو لگان یا کرایہ کی صورت میں ملتا ہے، اور چوتھا حصّہ آجر کے لئے منافع کی صورت میں باقی رکھا جاتا ہے۔

تقسیمِ دولت کا اشتراکی نظریہ

اس کے برخلاف اشتراکی معیشت میں چونکہ سرمایہ اور زمین کسی کی انفرادی ملکیت ہونے کے بجائے قومی ملکیت ہوتے ہیں، اس لئے سود اور لگان کا اس نظام کے فلسفے میں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا،[1] آجر بھی اشتراکی نظام میں کوئی فردِ واحد ہونے کے بجائے خود حکومت ہوتی ہے، اس لئے منافع بھی اس کے یہاں نظری طور پر خارج از بحث ہے، اب صرف "محنت" رہ جاتی ہے، اور اشتراکی نظام میں دولت کی وہی مستحق ہے جو اسے "اجرت" کی شکل میں ملتی ہے۔

تقسیمِ دولت کا اسلامی نظریہ

اسلام کا نظامِ تقسیم دولت ان دونوں سے مختلف ہے، اس کے نزدیک دولت کے مستحقین دو قسم کے ہیں، ایک اوّلین مستحق، یعنی وہ لوگ جو کسی عمل پیدائش کے بعد بلا واسطہ اس کے مستحق ہوتے ہیں، یہ مستحقین وہی عوامل پیدائش ہیں جنھوں نے کسی پیداوار کے عمل پیدائش میں حصّہ لیا، دوسرے ثانوی مستحقین یعنی وہ لوگ

---

[1] یہاں یہ واضح رہے کہ اس وقت گفتگو اشتراکیت کے اصل فلسفے سے ہو رہی ہے، اس کے موجودہ عمل سے نہیں، اشتراکی ممالک کا موجودہ طرزِ عمل اس فلسفے سے بہت مختلف ہے۔

جو براہ راست عمل پیدائش میں شریک نہیں تھے، لیکن عاملین پیدائش کے ذمے لازم کیا گیا ہے کہ وہ اپنی دولت میں ان کو بھی شریک کریں۔ یہاں مستحقین دولت کی ان دونوں قسموں کو ہم قدرے تفصیل سے بیان کرتے ہیں:

دَولت کے اوّلین مستحق

جیسا کہ عرض کیا گیا، دولت کے اوّلین مستحق عوامل پیداوار ہوتے ہیں، لیکن عوامل پیداوار کی تعیین، ان کی اصطلاحات اور ان پر تقسیم دولت کے طریقے اسلام میں بعینہٖ وہ نہیں ہیں جو سرمایہ دارانہ نظم معیشت میں مقرر کئے گئے ہیں، بلکہ بہت مختلف ہیں، اسلامی نظریئے کے مطابق پیدائش کے حقیقی عوامل چارؔ کے بجائے تینؔ ہیں:

(۱) سرمایہ: یعنی وہ وسائل پیداوار جن کا عمل پیدائش میں استعمال کرنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک خرچ نہ کیا جائے۔ اور اسی لئے ان کا کرایہ پر چلانا ممکن نہیں ہے، مثلاً نقد روپیہ، یا اشیائے خوردنی وغیرہ

(۲) زمین: یعنی وہ وسائل پیداوار جن کا عمل پیدائش میں اس طرح استعمال کیا جاتا ہے، کہ ان کی اصلی شکل وصورت برقرار رہتی ہے، اور اسی لئے انھیں کرایہ پر دیا جاسکتا ہے، مثلاً زمین، مکان، مشینری وغیرہ

(۳) محنت: یعنی انسانی فعل، خواہ وہ اعضاء وجوارح کا ہو، یا ذہن اور قلب کا، لہٰذا اس میں تنظیم اور منصوبہ بندی بھی داخل ہے۔

ان تین عوامل کے مشترکہ عمل سے جو پیداوار ہوگی، وہ اوّلاً انہی تینوں پر اس طرح

تقسیم کی جائے گی، کہ اس کا ایک حصّہ سرمایہ کو بہ شکل منافع (نہ کہ بہ شکل سود) ملے گا، دوسرا حصّہ زمین کو بہ شکلِ کرایہ دیا جائے گا، اور تیسرا حصّہ محنت کو بہ شکلِ اجرت ملے گا، جس میں جسمانی محنت اور تنظیم و منصوبہ بندی کی ذہنی اور فکری محنت سب داخل ہیں۔

اشتراکیت اور اسلام

تقسیمِ دولت کا یہ نظام اشتراکیت سے بھی مختلف ہے، اور سرمایہ داری سے بھی، اشتراکیت سے تو اس کا فرق بالکل ظاہر ہے کہ اشتراکیت میں چونکہ انفرادی ملکیت کا کوئی تصور ہی نہیں ہے، اس لئے اس میں تقسیم دولت صرف اُجرت کی شکل میں ہوتی ہے، اس کے برخلاف اسلامی نظریۂ تقسیمِ دولت کے جو اصول ہم نے شروع میں بیان کئے ہیں، ان کی روشنی میں کائنات کی تمام اشیاء اصلاً اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہیں، پھر ان اشیاء میں سے ایک کثیر حصّہ تو وہ ہے جسے اس نے وقف عام کے طور پر تمام انسانوں کو مساوی طور پر دے دیا ہے، آگ، پانی، مٹی، ہوا، روشنی، خودرو گھاس جنگل اور پانی کا شکار، معادن، اور غیر مملوک بنجر زمین وغیرہ اسی قسم میں داخل ہیں، جن پر کسی کی انفرادی ملکیت نہیں، بلکہ وہ وقفِ عام ہیں، ہر انسان ان سے فائدہ اٹھا سکتا ہے، اور ان کا مساوی طور پر حقدار ہے۔

دوسری طرف بعض اشیاء وہ ہیں جن میں انفرادی ملکیت کو تسلیم کئے بغیر وہ قابلِ عمل اور فطری نظمِ معیشت قائم نہیں ہو سکتا جس کی طرف ہم نے تقسیمِ دولت کے پہلے مقصد میں اشارہ کیا ہے، اشتراکی نظام کو اختیار کرتے ہوئے تمام سرمایہ اور

زمین کو کلیتہً حکومت کے حوالے کر دینے کا نتیجہ مآلِ کار اس کے سوا کچھ نہیں ہوتا کہ چھوٹے چھوٹے بیشمار سرمایہ داروں کو ختم کر کے ملکی دولت کے عظیم الشان ذخیرے کو ایک بڑے سرمایہ دار کے حوالہ کرنا پڑتا ہے جو من مانے طریقے پر دولت کے اس تالاب سے کھیلتا ہے، اور اس طرح اشتراکیت کا نتیجہ بدترین ارتکازِ دولت کی صورت میں سامنے آتا ہے، اس کے علاوہ اس سے دوسری بڑی خرابی یہ پیدا ہوتی ہے کہ انسانی محنت چونکہ اپنے اختیار اور مرضی کے فطری حق سے محروم ہو جاتی ہے، اس لئے اس کے استعمال کے لئے جبر و تشدد ناگزیر ہے، جس کا برا اثر محنت کی کارکردگی پر بھی پڑتا ہے، اور اس کی ذہنی صحت پر بھی، اس سے واضح ہو گیا، کہ اشتراکی نظام میں اسلامی نظریۂ تقسیمِ دولت کے دو مقاصد مجروح ہوتے ہیں، ایک فطری نظمِ معیشت کا قیام، اور دوسرے حقدار کو حق پہنچانا۔

غرض اشتراکیت کے غیر فطری نظام کی ان چند در چند خرابیوں کی وجہ سے اسلام نے انفرادی ملکیت کو سرے سے ختم کر ڈالنا پسند نہیں کیا، بلکہ کائنات کی جو اشیاء وقفِ عام نہیں ہیں، ان میں انفرادی ملکیت کو تسلیم کر کے اس نے سرمایہ اور زمین کی جداگانہ حیثیت بھی برقرار رکھی ہے، اور ان میں "رسد و طلب" کے فطری نظام کو بھی صحتمند بنا کر استعمال کیا ہے، چنانچہ اس کے یہاں اشتراکیت کی طرح تقسیمِ دولت صرف اجرت کی شکل میں نہیں ہوتی، بلکہ منافع اور کرایہ کی صورت میں بھی ہوتی ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس نے "سود" کی مد کو ختم کر کے اور دولت کے ثانوی مستحقین کی ایک طویل فہرست بنا کر ارتکازِ دولت کی اس زبردست خرابی کو بھی ختم کر دیا ہے جو سرمایہ داری کا خاصۂ لازمہ ہے۔ اور جسے دور کرنے کا دعوےٰ اشتراکیت کرتی ہے۔

سرمایہ داری اور اسلام

یہ تھا اسلامی نظریۂ تقسیم دولت کا وہ بنیادی فرق جو اسے اشتراکیت سے ممتاز کرتا ہے، اس کے ساتھ ہی اس فرق کو بھی اچھی طرح سمجھنے کی ضرورت ہے جو سرمایہ داری اور اسلام کے نظام تقسیمِ دولت میں پایا جاتا ہے، یہ فرق چونکہ قدرے دقیق اور پیچیدہ ہے اس لئے اسے نسبتہً زیادہ تفصیل سے بیان کرنے کی ضرورت ہوگی۔

اوپر ہم نے اسلام اور سرمایہ داری کے نظام تقسیم دولت کے جو اجمالی خاکے پیش کئے ہیں۔ ان کا تقابل کرنے سے اسلام اور سرمایہ داری کے درمیان مندرجۂ ذیل فرق واضح ہوتے ہیں :

(۱) عوامل پیداوار کی فہرست سے آجر کو مستقل عامل ہونے کی حیثیت سے ختم کر دیا گیا ہے اور صرف تین عواملِ پیداوار تسلیم کئے گئے ہیں۔ لیکن اس کے معنیٰ یہ نہیں کہ آجر کے وجود سے انکار کیا گیا ہے، بلکہ مقصد یہ ہے کہ وہ کوئی الگ عامل نہیں، بلکہ ان تین عوامل میں سے کسی نہ کسی میں شامل ہے۔

(۲) سرمایہ کا صلہ "سود" کے بجائے "منافع" قرار دیا گیا ہے۔

(۳) عوامل پیدائش کی تعریفیں بدل دی گئی ہیں، "سرمایہ" کی تعریف سرمایہ دارانہ معیشت میں پیدا شدہ ذریعۂ پیدائش" سے کی جاتی ہے، لہٰذا نقد روپیہ اور اشیائے خوردنی کے علاوہ مشینری وغیرہ بھی اس میں داخل ہے، لیکن ہم نے اسلامی نظریۂ تقسیمِ دولت کی توضیح کرتے ہوئے "سرمایہ" کی جو تعریف بیان کی ہے اس میں صرف وہ چیزیں شامل ہیں جنھیں خرچ کئے بغیر ان سے استفادہ ممکن نہیں،

یا بالفاظ دیگر جنھیں کرایہ پر نہیں چلایا جا سکتا، مثلاً روپیہ لہٰذا مشینری اس تعریف کی رُو سے "سرمایہ" میں داخل نہیں۔

(۴) اسی طرح "زمین" کی تعریف زیادہ عام کر دی گئی ہے، یعنی اس میں ان تمام چیزوں کو شامل کر لیا گیا ہے جن سے استفادہ کے لئے انھیں خرچ کرنا نہیں پڑتا، لہٰذا مشینری بھی اس میں داخل ہو گئی ہے۔

(۵) محنت کی تعریف میں بھی زیادہ عموم پیدا کر دیا گیا ہے، اور اس میں ذہنی محنت، تنظیم اور منصوبہ بندی بھی شامل ہو گئی ہے۔

آجر سرمایہ اور محنت سے الگ نہیں

اسلام کے نظریۂ تقسیم دولت کے مذکورہ بالا امتیازات میں سب سے بڑا اور بنیادی امتیاز یہ ہے کہ اس نے آجر اور سرمایہ کی تفریق ختم کر دی ہے، جس کے نتیجے میں تقسیم دولت کے تین مد قرار پائے ہیں، منافع، اجرت اور کرایہ، چوتھے مَد یعنی سُود کو ناجائز قرار دیدیا گیا ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ معیشت میں "آجر" کی سب سے بڑی خصوصیت جس کی بنا پر اسے "منافع" کا مستحق قرار دیا گیا ہے، یہ بتلائی جاتی ہے کہ وہ کاروبار کے نفع ونقصان کا خطرہ برداشت کرتا ہے، گویا سرمایہ دارانہ نقطۂ نظر سے "منافع" اس کی اس ہمت کا صلہ ہے کہ اس نے ایک ایسی کاروباری مہم کا آغاز کیا جس میں اگر نقصان ہو جائے تو وہ تنِ تنہا اسی پر پڑے گا، باقی تینوں عوامِل پیدا وار میں سے سرمایہ کو معیّن سود، زمین کو معیّن لگان اور محنت کو معیّن اجرت

مل جاتی ہے، اس لئے وہ نقصان سے بری ہیں۔

اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ درحقیقت "نقصان کا خطرہ مول لینے" کی یہ صفت خود سرمایہ ہی میں موجود ہونی چاہئے، اس خطرے کا بار کسی اور پر نہیں ڈالا جا سکتا جو شخص کسی کاروبار میں اپنا سرمایہ لگانا چاہتا ہے، اسی کو یہ خطرہ مول لینا پڑے گا، اس لئے جو سرمایہ دار ہے، وہی خطرہ مول لینے کے لحاظ سے آجر بھی ہے، اور جو شخص آجر ہے وہی سرمایہ دار بھی ہے۔

اب سرمایہ کے کسی کاروبار میں لگنے کی تین صورتیں ہیں:

(۱)۔ انفرادی کاروبار

سرمایہ لگانے والا بلا شرکتِ غیرے خود ہی کاروبار بھی چلائے، اس صورت میں اس کو جو صلہ ملے گا وہ خواہ عرفی اور قانونی اعتبار سے صرف "منافع" کہلائے لیکن معاشی اصطلاح کے مطابق وہ صلہ دو چیزوں کا مجموعہ ہوگا، سرمایہ لگانے کی وجہ سے "منافع" کا، اور کاروبار چلانے کی محنت کے لحاظ سے اجرت کا۔

(۲)۔ شرکت

دوسری صورت یہ ہے کہ کئی آدمی مل کر سرمایہ لگائیں، کاروبار چلانے میں بھی سب شریک ہوں اور نفع و نقصان میں بھی اسے فقہی اصطلاح میں "شرکۃ العقود" کہا جاتا ہے۔ اس صورت میں بھی معاشی اصطلاح کے مطابق تمام شرکاء سرمایہ لگانے کی حیثیت سے "منافع" کے حقدار ہوں گے، اور کاروبار چلانے کی حیثیت سے "اجرت" کے۔

یہ صورت بھی اسلام نے جائز قرار دی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل تجارت کا یہ طریقہ رائج تھا، آپؐ نے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا، اور اس کے جواز پر اجماع منعقد ہو گیا۔[۱]

۳- مضاربت

تیسری صورت یہ ہے، کہ ایک شخص سرمایہ لگائے، اور دوسرا کاروبار چلائے اور نفع میں دونوں شریک ہوں، اسے فقہی اصطلاح میں "مضاربت" کہا جاتا ہے، اس صورت میں معاشی اصطلاح کے مطابق سرمایہ لگانے والے (رب المال) کو اس کا حصہ "نفع" کی صورت میں ملے گا، اور کاروبار چلانے والے (مضارب) کو "اجرت" کی صورت میں، ہاں اگر کاروبار میں نقصان ہو جائے تو جس طرح رب المال کا سرمایہ بیکار گیا، اسی طرح مضارب کی محنت بیکار رہی۔

یہ صورت بھی اسلام میں جائز ہے، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خدیجہ رضؓ کے ساتھ نکاح سے قبل یہی معاملہ فرمایا تھا[۲] اس کے بعد اس کے جواز پر فقہاء امت کا اجماع منعقد ہو چکا ہے[۳]

ان تینوں صورتوں کے سوا کاروبار میں سرمایہ کے شریک ہونے کی اسلام میں کوئی اور صورت نہیں ہے۔

سود کا کاروبار

تشغیل سرمایہ کی چوتھی صورت جو غیر اسلامی معاشروں میں شروع سے

---

[۱] ملاحظہ ہو المبسوط للسرخسیؒ ص ۱۵۱ ج ۱۱ مطبع السعادۃ مصر
[۲] زرقانیؒ: شرح المواہب ص ۱۹۸ ج اول الازہر مصر ۱۳۲۵ھ
[۳] المبسوط للسرخسیؒ ص ۱۸ ج ۲۲

رائج چلی آتی ہے، سُود کا کاروبار ہے، یعنی ایک شخص سرمایہ بطور قرض دے، دوسرا محنت کرے، نقصان ہو تو محنت کا ہو، اور سرمایہ کا سود ہر صورت میں کھرا رہے، اس کو اسلام نے حرام قرار دیا ہے، قرآن کریم کا ارشاد ہے:

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ

"اے ایمان والو! سود میں سے جو کچھ باقی رہ گیا ہو، اسے چھوڑ دو، اگر تم مومن ہو، پس اگر تم ایسا نہ کرو تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ سن لو" (۲: ۲۷۸)

اس کے ساتھ ہی قرآن کریم نے یہ بھی ارشاد فرمادیا ہے، کہ

فان تبتم فلکم رؤس اموالکم لاتظلمون ولاتظلمون

پس اگر تم (سود سے) توبہ کر و تو تمہیں تمہارے اصل اموال مل جائیں گے نہ تم کسی پر ظلم کرو، نہ کوئی تم پر ظلم کرے۔ (۲: ۲۷۸)

ان دو آیتوں میں "ما بقی من الربوا" اور "فلکم رؤس اموالکم" کے الفاظ نے پوری وضاحت کے ساتھ یہ بات صاف کردی ہے کہ سود کی ادنیٰ مقدار کا باقی رہنا بھی اللہ کو گوارا نہیں ہے، اور سود کو چھوڑنے کا مطلب یہ ہے کہ قرض دینے والے کو صرف "رأس المال" واپس ملے، لہٰذا اس سے یہ معلوم ہوگیا کہ اسلام کی نظر میں صفر کے سوا سود کی ہر شرح نامعقول ہے۔

جاہلیت میں بعض قبائل عرب دوسرے قبیلوں سے سود پر قرض لے کر کاروبار کرتے تھے، اسلام نے ان تمام معاملات کو یکسر موقوف کر دیا، ابن جریجؒ فرماتے ہیں:

کانت بنو عمرو بن عمیر بن عوف یاخذون الربا من بنی المغیرۃ وکانت بنو المغیرۃ یربون لھم فی الجاھلیۃ فجاء الاسلام ولھم علیھم مال کثیر،

"جاہلیت میں بنو عمرو بن عمیر بنو المغیرہ سے سود لیا کرتے تھے اور بنو مغیرہ انھیں سود دیتے تھے، جب اسلام آیا تو ان کا ان پر بہت سارا مال واجب تھا"۔ ——— اور:

کان بنو المغیرۃ یربون لثقیف [1]

بنو مغیرہ بنو ثقیف کو سود دیا کرتے تھے

واضح رہے کہ قبائلِ عرب کی حیثیت مشترکہ کمپنیوں کی سی تھی جو افراد کے مشترک سرمایہ سے کاروبار کرتی تھیں، اس لئے ایک قبیلے کا اجتماعی طور پر قرض لینا عموماً کاروبار کے لئے ہوتا تھا، اور اس کو بھی قرآن کریم نے ممنوع قرار دیدیا۔

غرض اسلامی نظامِ معیشت میں جو شخص کسی کاروباری آدمی کو اپنا روپیہ کاروبار میں لگانے کے لئے دینا چاہتا ہے اسے پہلے یہ متعین کرنا پڑے گا کہ وہ یہ روپیہ کاروبار کے نفع میں خود حصہ دار ہونے کے لئے دے رہا ہے، یا وہ اس روپیہ سے اس کاروباری آدمی کی امداد کرنا چاہتا ہے، اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ روپیہ دے کر کاروبار کے نفع سے مستفید ہو تو اسے "شرکت" یا "مضاربت" کے طریقوں پر عمل کرنا پڑے گا، یعنی اسے کاروبار کے نفع و نقصان کی ذمہ داری بھی اٹھانی پڑیگی کاروبار کو نفع ہوا تو وہ نفع میں شریک ہوگا، اور اگر کاروبار کو خسارہ ہوا تو اسے

---

[1] تفسیر الدر المنثور بحوالہ ابن جریر ص ۳۶۶ جلد اول

خسارے میں بھی حصہ دار ہونا پڑے گا۔

اور اگر وہ روپیہ دوسرے کی امداد کی غرض سے دے رہا ہے تو پھر ضروری ہے کہ وہ اس امداد کو امداد ہی سمجھے اور "نفع" کے ہر مطالبے سے دستبردار ہو جائے وہ صرف اتنے ہی روپے کی واپسی کا مستحق ہو گا جتنے اس نے قرض دیئے تھے، اسلام کی نظر میں اس "ناانصافی" کے کوئی معنی نہیں ہیں کہ وہ اپنے "سود" کی ایک شرح معین کر کے نقصان کا بوجھ مقروض پر ڈال دے۔

اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ اسلام میں "نقصان کا خطرہ مول لینے" کی ذمہ داری "سرمایہ" پر ہے، جو شخص کاروبار میں سرمایہ لگائے گا، اسے یہ خطرہ ضرور مول لینا پڑے گا، اگر کسی شخص نے قرض حسن لے کر کاروبار میں سرمایہ لگایا ہے، اور دائن کے ساتھ شرکت یا مضاربت کا معاملہ نہیں کیا تو قرض لینے کے بعد مدیون خود اس روپے کا مالک ہو گیا، اب وہ خود سرمایہ دار کی حیثیت سے روپیہ لگا رہا ہے، اس لئے نقصان کی ذمہ داری بھی اسی پر ہو گی

لہٰذا اگر "آجر" کی بنیادی خصوصیت یہ ہے (جیسا کہ بیشتر ماہرین معاشیات کا خیال ہے) کہ وہ "خطرہ مول لیتا ہے"، تو یہ خصوصیت اسلام کی نظر میں درحقیقت "سرمایہ" کی ہے، اس لئے اسلامی نظامِ معیشت میں سرمایہ اور اصطلاحی آجر ایک ہی چیز ہو جاتے ہیں، اور تقسیمِ دولت میں ان کا حصہ منافع ہے نہ کہ سود، اور اگر "آجر" کی بنیادی خصوصیت یہ سمجھی جائے کہ وہ تنظیم اور منصوبہ بندی کرتا ہے (جیسا کہ بعض ماہرین معاشیات کا خیال ہے) تو پھر یہ کام "محنت" میں داخل ہے، اور اُسے عاملِ پیدائش سمجھنا طولِ لاطائل اور نامعقول ہے۔

کرایہ اور سُود کا فرق

مذکورہ بحث سے یہ بات ثابت ہوگئی، کہ اسلام کی رُو سے منافع اور اجرت جائز ہے، اور سود ناجائز، اب چوتھی چیز "کرایہ" رہ جاتی ہے، اسلام نے اسے بھی جائز قرار دیا ہے، بعض حضرات کو یہاں یہ اشکال ہونے لگتا ہے کہ جب سرمایہ پر سود کا لین دین معیّن ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے تو زمین کا کرایہ (واضح رہے کہ ہماری اصطلاح میں زمین کے اندر مشینری وغیرہ بھی داخل ہے) کیوں جائز ہے جبکہ وہ بھی معیّن ہوتا ہے؟

اس سوال کے جواب کے لئے پہلے یہ سمجھنا چاہیئے کہ معیشت کے مادی وسائل دو قسم کے ہوتے ہیں، ایک تو وہ جنھیں استعمال کرنے اور ان سے فائدہ اٹھانے کے لئے انھیں خرچ کرنا نہیں پڑتا، بلکہ وہ اپنا وجود برقرار رکھتے ہوئے فائدہ دیتے ہیں، مثلاً زمین، مشینری، فرنیچر، سواری وغیرہ کہ ان کے وجود کو باقی رکھتے ہوئے ان سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، ان سے مستفید ہونے کے لئے خرچ یا فنا کرنا نہیں پڑتا، ایسی چیزیں چونکہ بذاتِ خود قابل استفادہ ہوتی ہیں اور ان کے بہت سے فوائد وہ ہیں جنھیں حاصل کرنے کے لئے کرایہ لینے والے کو ذرہ برابر محنت نہیں کرنی پڑتی، دوسری طرف ان کے استعمال سے ان کی قدر گھٹتی ہے، اس لئے ان کے "منافع" کی اجرت کا لین دین بالکل معقول اور درست ہے، اور اسی "منافع کی اجرت" کو اسلام "کرایہ" کہتا ہے۔

اس کے برخلاف نقد روپیہ وہ چیز ہے، جس سے فائدہ حاصل کرنے کے لئے اسے خرچ یا فنا کرنا پڑتا ہے اس سے کسی قسم کا فائدہ تک نہیں اٹھایا جا سکتا جب تک کہ اس سے کوئی چیز خریدی نہ جائے، لہٰذا روپیہ چونکہ بذات خود قابل

استفادہ نہیں ہوتا، اس لئے ایک طرف تو اس سے جس قسم کا فائدہ بھی مقروض اٹھانا چاہے، اسے خرچ کر کے خود کچھ عمل کرنا پڑتا ہے، دوسری طرف مقروض کے استعمال کی وجہ سے روپیہ کی قدر میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی، اس لئے اس پر کوئی "معین شرح سود" مقرر کرنے میں کوئی معقولیت نہیں ہے، روپیہ کے مالک کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو قرض نہ دے، یا چاہے تو اس کے ذریعہ روپے کے حاجتمند کے ساتھ شرکت و مضاربت کا کاروبار کرے، لیکن اگر وہ قرض دیتا ہے تو اس پر "معین شرح" سے سود لینے کی اسلام اجازت نہیں دے سکتا۔

اسی بنا پر ہم نے یہ اصطلاح مقرر کی ہے کہ جو چیزیں بذات خود خرچ کئے بغیر قابل استفادہ نہیں ہوتیں وہ "سرمایہ" کہلائیں گی، اور جب وہ عامل پیداوار کی حیثیت سے کاروبار میں شریک ہوں گی تو "منافع" کی مستحق ہوں گی، اور جو چیزیں خرچ کئے بغیر قابل استفادہ ہوتی ہیں، وہ "زمین" کہلائیں گی، اور عمل پیدائش میں حصہ دار ہونے کی وجہ سے انھیں "کرایہ" کی صورت میں دولت تقسیم کی جائے گی۔

حرمت سود کا اثر تقسیم دولت پر

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ اسلام اور سرمایہ داری کے نظام تقسیم دولت میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ معاشیات میں "سود" جائز ہے، اور اسلام میں ناجائز، اب مختصراً اس پہلو پر نظر ڈال لینا بھی مناسب ہوگا کہ حرمتِ سود کے معاشی اثرات کیا ہیں؟

یوں تو "سود" کی حرمت سے "پیدائش دولت" کے نظام پر بھی بڑے

گہرے، دوررس اور مفید اثرات مرتب ہوتے ہیں، لیکن یہاں یہ بحث ہمارے موضوع سے خارج ہے، اس لئے اس کے صرف ان اثرات کی طرف مجمل اشارے عرض کئے جاتے ہیں جو "تقسیم دولت" کے نظام پر مرتب ہوتے ہیں:

حرمتِ سود کا ایک سادہ اثر تو یہ ہے، کہ اس کی وجہ سے تقسیم دولت کے نظام میں توازن اور ہمواری پیدا ہو جاتی ہے، سودی نظامِ معاشیات کا خاصۂ لازمہ ہے کہ اس میں ایک فریق (سرمایہ) کا نفع تو معین صورت میں بہرحال کھرا رہتا ہے، لیکن اس کے مقابل دوسرے فریق (محنت) کا نفع مشتبہ اور موہوم رہتا ہے، وسیع پیمانے کی تجارتیں خواہ کتنی ہی نفع بخش کیوں نہ ہو جائیں، لیکن انھیں بہرحال "خطرے" سے خالی نہیں کہا جا سکتا، بلکہ جہاں موجودہ وسائل معیشت کی فراوانی سے بڑے پیمانے کی تجارتوں کے خطرات کم ہوئے ہیں، وہاں کچھ خارجی عوامل کی بنا پر ان میں اضافہ بھی ہوا ہے، اور تجارت جتنے بڑے پیمانے کی ہوتی ہے، یہ خطرات بھی اتنے ہی وسیع ہو جاتے ہیں، اس لئے سرمایہ دارانہ معیشت میں تقسیم دولت کا توازن نہایت ناہموار ہو جاتا ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قرض لینے والے کو سخت نقصان اٹھانا پڑا، لیکن قرض دینے والے کی تجوری بھرتی ہی چلی گئی، اور کبھی اس کے برعکس یہ ہوتا ہے کہ تاجر کو بے انتہا منافع ہوا، اور سرمایہ دینے والے کو اس میں سے بہت معمولی سا حصہ مل سکا۔

اس کے برخلاف اسلامی نظام میں چونکہ سود حرام ہے، اس لئے موجودہ دنیا میں عموماً شغلِ سرمایہ کی دو صورتیں ہوں گی، شرکت اور مضاربت اور یہ دونوں صورتیں تقسیم دولت کی اس غیر منصفانہ ناہمواری سے خالی ہیں، ان صورتوں میں نقصان ہوتا ہے، تو فریقین کو ہوتا ہے، اور نفع ہوتا ہے تو دونوں فریق متناسب طریقے سے اس

سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔

"ارتکاز دولت" جو سرمایہ دارانہ نظامِ معیشت کی بدترین خرابی ہے، اس طریقے کی بدولت اس کی بڑی حد تک مؤثر روک تھام ہو جاتی ہے، اور دولت کا ذخیرہ چند ہاتھوں میں سمٹنے کے بجائے معاشرے کے افراد میں اس طرح پھیلتا ہے کہ اس سے کسی شخص پر کوئی ظلم نہیں ہو پاتا۔ وجہ یہ ہے، کہ سرمایہ دارانہ معیشت میں ارتکاز دولت کی ایک بہت بڑی وجہ "سود" ہے، اسی وجہ سے مٹھی بھر سرمایہ دار نہ صرف یہ کہ دولت کے بڑے خزانے پر قابض ہو جاتے ہیں، بلکہ وہ پورے بازار پر بھی پوری خود غرضی کے ساتھ حکمرانی کرتے ہیں، اس کے نتیجے میں "رسد اشیاء" اور "قیمتوں" کا نظام بھی قدرتی رہنے کے بجائے مصنوعی ہو جاتا ہے، اور معیشت و اخلاق سے لیکر ملکی سیاست تک زندگی کا کوئی گوشہ اس کے بُرے اثرات سے محفوظ نہیں رہتا۔

اسلام نے "سود" کو ممنوع قرار دے کر ان تمام خرابیوں کی بنیاد کو منہدم کر دیا ہے، اسلامی نظام میں ہر روپیہ لگانے والا کاروبار اور اس کی پالیسی میں شریک ہوتا ہے، نفع و نقصان کی ذمہ داریاں بھی اٹھاتا ہے، اور اس طرح اس کی کاروباری مرضی بے لگام نہیں ہونے پاتی۔

ایک شبہ اور اُس کا ازالہ

یہاں ایک شبہ کا ازالہ کر دینا مناسب ہوگا، "سود" کے نقصانات کے بارے میں جو یہ کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ سے تقسیم دولت میں ناہمواری پیدا ہوتی ہے، اور فریقین میں سے کوئی نہ کوئی اس سے متاثر ہوتا ہے، اس پر بعض حضرات کے دل

میں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے، کہ سودی کاروبار میں جس شخص کو بھی نقصان پہنچتا ہے وہ اس کی مرضی سے پہنچتا ہے، اور جب وہ خود یہ خطرہ مول لینے پر راضی ہے تو اس میں قانون شریعت کیوں دخل انداز ہوتا ہے؟۔ حالانکہ ذرا سا غور کیا جائے تو اس کا جواب سمجھنا کوئی مشکل نہیں، اسلامی نظام زندگی کا معمولی سا مطالعہ بھی یہ ثابت کرنے کے لئے کافی ہے کہ اسلام میں فریقین کی باہمی رضامندی ہمیشہ کسی معاملے کی وجہ جواز نہیں ہوتی، اگر کوئی شخص دوسرے کے ہاتھوں قتل ہو جانے پر راضی ہو تو یہ بات قاتل کو بری نہیں کرسکتی یہاں تک کہ "زنا" جسے مغربی تہذیب کی تنگ نظری نے خالص نجی زندگی کا مسئلہ سمجھا ہوا ہے اسمیں بھی فریقین کی رضامندی مجرموں کو بری نہیں کرسکتی، دولت کی تقسیم اور معاشی نظام کی بہبود کا معاملہ تو اس سے کچھ آگے ہی ہے! شروع میں قرآن کریم کے حوالوں سے عرض کیا جاچکا ہے کہ دولت اصلاً اللہ کی ملکیت ہے، اور اس نے انسان کو جو ملکیت عطا کی ہے، وہ آزاد اور بے لگام ہونے کی بجائے اصولوں کی پابند ہے، یہی وجہ ہے کہ ہر وہ معاملہ جو اسلام کی نظر میں فی نفسہ غیر منصفانہ ہے اور اوس کا اثر معاشرے کی اجتماعی بہتری پر پڑسکتا ہے اس میں اسلام نے فریقین کی رضامندی کو وجہ جواز قرار نہیں دیا، سود، قمار، رشوت اور بے حیائی کے سب کام اگرچہ فریقین کی پوری رضامندی سے ہوں شریعت اسلام نے ان سب کو اسی لئے حرام قرار دیا ہے کہ ان کا فساد پورے انسانی معاشرے کو متاثر کرتا ہے جس کا حق کسی فرد یا افراد کو نہیں دیا جاسکتا،

احادیث میں فریقین کی رضامندی کے باوجود جو "تلقی الجلب[1]"،

---

[1] قدیم رسم تھی کہ سرمایہ دار لوگ دیہات کے غلہ کو بازار میں آنے سے پہلے دیہات میں پہنچ کر خرید لیتے ذخیرہ کرکے قیمت میں من مانی زیادتی کرتے تھے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو منع فرمایا اُسی کا نام "تلقی الجلب" ہے ۱۲

"بیع الحاضر لبادٍ"[۱]، "محاقلۃ"[۲]، "مزابنہ اور" مخابرہ" وغیرہ کی شدید ممانعت آئی ہے، اس کے پیچھے یہی حکمت کار فرما ہے اسلئے "سود" کے معاملے کو بھی محض اس بنا پر جائز قرار نہیں دیا جا سکتا کہ فریقین اس پر رضامند ہیں،

جاہلیت کے لوگ حرمتِ سود پر اسی قسم کا اعتراض کیا کرتے تھے کہ :-

انما البیع مثل الربوا (۲ : ۲۷۵)

"بیع ربوا ہی کی طرح تو ہے"

قرآن کریم نے مختصر لفظوں میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ :

واحل اللہ البیع وحرم الربوا (۲ : ۲۷۵)

"اور اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربا کو حرام"

یہاں یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اعتراض کے جواب میں "حرمت سود" کی کوئی حکمت اور مصلحت نہیں بیان فرمائی، بلکہ صرف یہ فرمایا ہے جب اللہ نے بیع کو حلال اور ربوا کو حرام کر دیا ہے تو خواہ مصلحت تمہاری سمجھ میں آئے یا نہ آئے، اس حکم کو ماننا پڑے گا، یہاں قرآن کریم نے حکمتوں کو بیان فرمانے کے بجائے حاکمانہ اسلوب اختیار فرمایا ہے جس سے حرمتِ سود پر ہر قسم کے اعتراض کی جڑ کٹ جاتی ہے

خلاصہ یہ ہے کہ "سود کی حرمت" اسلام کا وہ حکیمانہ فیصلہ ہے جس کی وجہ سے سرمایہ دارانہ نظامِ معیشت کی بہت سی خرابیاں بھی دور ہو جاتی ہیں، اور اس کے بعد

---

[۱] آڑھت کا کام کرنے والے دیہات کا غلہ اپنے پاس ذخیرہ کر کے گراں قیمت پر فروخت کریں، اس کے انسداد کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہر والوں کو گاؤں والوں کا دلال بننے سے منع فرما دیا ۱۲ منہ

[۲] یہ تینوں قسمیں بیع فاسد کی ہیں جن میں ایک فریق کو نقصان کا خطرہ رہتا ہے اس کو بھی باوجود رضامندیٔ فریقین منع کر دیا گیا ۱۲ منہ

اشتراکیت کے مستبد اور غیر فطری نظامِ معیشت کو اختیار کرنیکی بھی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی، یہی وہ اعتدال کی راہ ہے جو موجودہ دنیا کو افراط و تفریط سے نجات دلا کر ایک متوازن اور منصفانہ نظامِ معیشت کی طرف رہنمائی کر سکتی ہے، فرانسیسی پروفیسر لوئی ماسین نون نے بڑی سچّی بات کہی ہے کہ:

"سرمایہ داری اور اشتراکیت کے تصادم میں اسی تمدن اور تہذیب کا مستقبل محفوظ اور درخشاں رہے گا جو سود کو ناجائز قرار دے کر اس پر عمل بھی کر رہا ہو۔[1]"

اجرتوں کا مسئلہ

یہاں تک تقسیمِ دولت کے معاملے میں اسلام اور سرمایہ داری کا ایک بنیادی فرق واضح ہوا ہے، اور وہ ہے مسئلہ سود! اس کے بعد ان دونوں کے درمیان ایک اور فرق کو ذہن میں رکھنا بھی ضروری ہے، جو آجر اور اجیر کے رشتے سے متعلق ہے، اور جس میں اجرتوں کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔

سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف موجودہ دنیا میں جو شدید ردّ عمل ہوا ہے، اس کی بہت بڑی وجہ آجر اور اجیر کے جھگڑے اور اجرتوں کی تعیین کے مسائل تھے، سرمایہ دارانہ نظام معیشت کی بنیاد ہی چونکہ خود غرض اور بے لگام انفرادی ملکیت پر ہے، اس لئے اس نظام میں آجر اور اجیر کے درمیان "رسد و طلب" کا ایک ایسا خشک، کھردرا اور رسمی تعلق ہے، جس کی بنیاد خالص خود غرضی پر استوار ہوئی ہے، آجر صرف اس حد تک اجیر کی انسانیت

---

[1] ڈاکٹر یوسف الدین: اسلام کے معاشی نظریئے ص ۲۸۴ ج ۲ بحوالہ ڈاکٹر حمید اللہ: انجمن برائے قرضۂ حسنہ کی اہمیت، مجلہ طیلسانیین عثمانیہ ج ۷ حصۂ معاشیات ج ۲ ۱۹۴۳ء

کا احترام کرتا ہے، جب تک وہ اپنے کاروبار کیلئے اس کے ہاتھوں مجبور رہے، لہٰذا جہاں یہ مجبوری ختم ہو جاتی ہے، وہاں وہ اس پر اپنے ظلم کا شکنجہ کس دیتا ہے، دوسری طرف اجیر صرف اس وقت تک آجر کے کام اور اس کے احکام سے دلچسپی رکھتا ہے، جب تک اس کا روزگار کسی آجر پر موقوف ہو، لہٰذا جہاں اس کی یہ مجبوری ختم ہو جاتی ہے، وہاں وہ کام چوری اور ہڑتال سے نہیں چوکتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مزدور اور سرمایہ دار میں ایک ابدی کشمکش قائم رہتی ہے، اور دونوں کے درمیان کوئی صحت مند رابطہ قائم نہیں ہو پاتا۔

اس کے برخلاف اسلام نے اگرچہ آجر اور اجیر کے درمیان رسد اور طلب کے نظام کو ایک حد تک تسلیم کیا ہے، لیکن ساتھ ہی محنت کی رسد اور طلب دونوں پر کچھ ایسی پابندیاں عائد کر دی ہیں کہ ان کا باہمی رابطہ ایک خشک رسمی تعلق نہیں رہا، بلکہ بڑی حد تک بھائی چارہ بن گیا ہے، آجر کا نقطۂ نظر اجیر کے بارے میں کیا ہونا چاہئے؟ اس کو قرآن کریم نے حضرت شعیبؑ کا ایک مقولہ نقل فرماتے ہوئے مختصر لفظوں میں واضح فرما دیا ہے، حضرت شعیب علیہ السلام حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لئے "آجر" تھے، اور انھوں نے فرمایا:

وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّالِحِينَ

میں تم پر (غیر ضروری) مشقت ڈالنا نہیں چاہتا، خدا نے چاہا تو تم مجھے نیکو کار پاؤ گے۔ (۲۸: ۲۷)

اس آیت نے واضح فرما دیا کہ ایک مسلمان آجر جس کی اصل منزل مقصود "صالح" ہونا ہے، اس وقت تک "صالح" نہیں ہو سکتا جب تک وہ اپنے اجیر کو غیر ضروری مشقت سے بچانے کا داعیہ نہ رکھتا ہو۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کو مزید واضح الفاظ میں اس طرح کھول دیا ہے کہ:

اِنَّ اِخوانکم خولکم جَعلھم اللہ تحت اَیدیکم فمَن کَان اخوہٗ تحت یَدِہٖ فلیطعمہ مِمّا یاکل وَلیُلبسہ ممّا یلبس، وَلاتکلفوھم مَایغلبھُم، فاِن کلّفتموھم مایغلبھُم فأَعینوھُم [۱]

"تمہارے بھائی تمہارے خادم ہیں جنھیں اللہ نے تمہارے زیر دست کیا ہے لہٰذا جس شخص کا بھائی اس کے ماتحت ہو اسے چاہیے کہ وہ جو خود کھائے اسی میں سے اس کو بھی کھلائے، اور جو خود پہنے اسی میں سے اس کو بھی پہنائے، اور ان پر کسی ایسے کام کا بوجھ نہ ڈالو جو ان کی طاقت سے زیادہ ہو، اور اگر کسی ایسے کام کا بوجھ ڈالو تو خود ان کی مدد کرو"۔

نیز ارشاد فرمایا کہ:

اَعْطوا الأَجِیرَ اَجْرہٗ قَبْلَ اَنْ یجفّ عرَقہ [۲]

"مزدور کی اجرت اس کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے ادا کردو"۔

اسی طرح آپؐ کا ارشاد ہے کہ تین شخص ایسے ہیں جن کا میں قیامت کے دن دشمن ہونگا ان میں سے ایک وہ ہے کہ:

رجلٌ استاَجر اَجیرًا فاستوفیٰ منہ وَلم یعطہ اَجرہٗ [۳]

"وہ شخص جو کسی مزدور کو اجرت پر لے، پھر اس سے کام پورا لے، اور اس کو اس کی اجرت نہ دے"۔

---

[۱] صحیح بخاری کتاب العتق ص ۳۴۶ ج اول

[۲] ابن ماجہؒ وطبرانیؒ عن ابن عمرؓ، جمع الفوائد ص ۲۵۶ جلد اول میرٹھ ۱۳۴۵ھ

[۳] صحیح بخاری کتاب الاجارۃ بروایت ابوہریرہؓ ص ۳۰۲ جلد اول

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مزدوروں کے حقوق کا کس قدر احساس تھا؟ اس کا انداز حضرت علی رضؓ کی اس روایت سے ہوتا ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ وفات سے قبل آپؐ کے آخری الفاظ یہ تھے:

اَلصَّلٰوۃَ وَمَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ [۱]

"نماز کا خیال رکھو، اور ان لوگوں (کے حقوق) کا، جو تمہارے زیر دست ہیں"

ان ہدایات کے نتیجے میں "مزدور" کو اسلامی معاشرے میں جو باوقار اور برادرانہ مقام حاصل ہوا، اس کی بیشمار مثالیں قرون اولیٰ کی اسلامی تاریخ میں ملتی ہیں۔ اور پورے وثوق اور یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ "مزدور" کے حقوق کی رعایت اس سے بہتر طریقے پر ممکن ہی نہیں ہے۔

دوسری طرف اسلام نے "اجیر" کو بھی کچھ احکام کا پابند بنا کر آجر سے اس کے تعلقات کو مزید خوشگوار کر دیا ہے، مزدور آجر کے جس کام کی ذمہ داری اٹھاتا ہے اسلامی نقطۂ نظر سے وہ ایک ایسا معاہدہ کرتا ہے جس کی پابندی اسے صرف اپنا پیٹ بھرنے کے لئے نہیں کرنی ہے، بلکہ اس کی اصل منزلِ مقصود یعنی آخرت کی بہتری بھی اسی پر موقوف ہے، قرآن کریم کا ارشاد ہے:

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ (۵:۱)

"اے ایمان والو! تم اپنے معاہدوں کو پورا کرو"۔

اور اِنَّ خَیْرَ مَنِ اسْتَاْجَرْتَ الْقَوِیُّ الْاَمِیْنُ (۲۸:۲۶)

"بہترین اجیر وہ ہے جو قوی بھی ہو اور امانت دار بھی"۔

---

[۱] ابن ماجہؒ (جمع الفوائد ص ۲۶۴ جلد اول)

نیز ارشاد ہے:

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ الَّذِيْنَ إِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُوْنَ وَإِذَا كَالُوْهُمْ أَوْ وَّزَنُوْهُمْ يُخْسِرُوْنَ۔ (۸۳: ۱)

"دردناک عذاب ہے ان ناپ تول میں کمی کرنے والوں کے لئے جو اپنا حق لینے کے وقت پورا پورا وصول کریں، اور جب انھیں ناپ یا تول کر دینے کا موقعہ آئے تو کمی کر جائیں"۔

فقہائے امت کی تصریحات کے مطابق اس آیت میں "تطفیف" یا ناپ تول میں کمی کرنے والے کے مفہوم میں وہ مزدور بھی داخل ہے جو طے شدہ اجرت پوری وصول کرنے کے باوجود کام چوری کا مرتکب ہو، اور اپنے جو اوقات اس نے آجر کو بیچ دیئے ہیں، انھیں آجر کی مرضی کے خلاف کسی اور کام میں صرف کرے۔ اس لئے ان احکام نے "کام چوری" کو گناہ عظیم قرار دے کر اجیر کو بھی یہ جتلا دیا ہے کہ جس آجر کا کام کرنا اس نے قبول کیا ہے، اس کی ذمہ داری اٹھا لینے کے بعد اب وہ خود اس کا اپنا کام بن گیا ہے، اور اس کے ذمہ ضروری ہے کہ وہ پوری دیانت داری مستعدی اور لگن کے ساتھ اسے انجام دے، ورنہ وہ آخرت کی اس بہتری کو حاصل نہ کر سکے گا جو اس کا اصل منتہائے مقصود ہے۔

خلاصہ یہ کہ اسلام نے اجرتوں کے مسئلے میں رسد و طلب کے نظام کو ایک حد تک تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ آجر اور اجیر دونوں کے لئے کچھ ایسے احکام دیدیئے ہیں، کہ ان کی وجہ سے رسد و طلب کا یہ نظام خود غرضی کے بجائے اخوت و ہمدردی پر مبنی ہو گیا ہے۔

ہو سکتا ہے یہاں کسی صاحب کو یہ شبہ پیدا ہو کہ آجر اور اجیر دونوں پر پابندیاں عائد کرنے کیلئے قرآن و سنت نے جو احکام دیئے ہیں، ان کی حیثیت اخلاقی ہدایات کی سی ہے جو ٹھیٹھ

معاشی اور قانونی نقطۂ نظر سے خارج از بحث ہیں؛ —— لیکن یہ اعتراض اسلام کے مزاج کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہوگا، یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ اسلام محض ایک معاشی نظام ہی نہیں ہے، بلکہ وہ زندگی کا ایک مکمل دستور العمل ہے جس میں زندگی کے تمام شعبے باہم مربوط رہ کر ساتھ ساتھ چلتے ہیں، ان میں سے کسی ایک شعبے کو دوسرے تمام شعبوں سے کاٹ کر سمجھنے کی کوشش لازماً غلط فہمیاں پیدا کرے گی، اس کے ہر شعبے کا صحیح روکار اسی وقت سامنے آسکتا ہے، جب اسے اس کے مجموعی نظام زندگی میں فِٹ کرکے دیکھا جائے، اس لئے اسلامی معاشیات کی بحث میں اِن اخلاقی ہدایات کو خارج از بحث قرار نہیں دیا جاسکتا۔

پھر اسلام کا ایک امتیاز یہ ہے کہ اگر ذرا وسیع نظر سے دیکھا جائے تو اس کی اخلاقی ہدایات بھی درحقیقت قانونی احکام ہیں، اس لئے کہ ان پر بالآخر آخرت کی جزا و سزا مرتب ہوتی ہے جس کو ایک مسلمان کی زندگی میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ یہ "عقیدہ آخرت" ہی وہ چیز ہے جس نے نہ صرف یہ کہ اخلاق کو قانون کا درجہ عطا کیا ہے۔ بلکہ اصطلاحی قوانین کی پشت پناہی بھی کی ہے۔ قرآن کریم کے اسلوب پر اگر آپ غور فرمائیں تو نظر آئے گا، کہ اس کے ہر قانونی اور اخلاقی حکم کے ساتھ "خوف خدا" اور "فکر آخرت" کے مضامین لگے ہوئے ہیں، اس میں اصل راز یہی ہے کہ درحقیقت قانون کی پابندی محض انسانی ڈنڈے کے زور سے کبھی نہیں کرائی جاسکتی تاوقتیکہ انسان کی ہر نقل و حرکت اور ہر فکر و عمل پر پہرہ دینے کے لئے "فکر آخرت" موجود نہ ہو، یوں تو دنیا کی ہزار ہا سالہ طویل تاریخ جو پوری قانونی جکڑ بندیوں کے باوجود مظالم اور جرائم کی داستانوں سے بھری ہوئی ہے، اس ناقابلِ انکار حقیقت کی تصدیق کرتی ہے، لیکن خاص طور سے آج کی مہذب دنیا نے تو اسے روزِ روشن کی طرح عیاں کر دیا ہے کہ جس رفتار سے

قانونی مشینریوں میں اضافہ ہو رہا ہے، اس سے کہیں زیادہ تیز رفتاری سے جرائم بڑھ رہے ہیں۔

اس لئے یہ سمجھنا کہ "اجیر" اور "آجر" کے تعلقات محض قانونی جکڑ بندیوں سے درست ہو سکیں گے، انتہا درجے کی خود فریبی کے سوا کچھ نہیں، اس کا اصلی علاج صرف اور صرف "فکر آخرت" ہے، اور اسلام نے اس معاملے میں اسی پر زیادہ زور دیا ہے۔

آج کا ذہن جو محض دنیوی زندگی کے الٹ پھیر میں الجھکر "مادے" کے اس پار جھانکنے کی صلاحیت کھو چکا ہے، اس کے لئے شاید اس بات کو سمجھنا مشکل ہو، لیکن یقین ہے کہ اگر امن و سکون انسانیت کے لئے مقدر ہے تو وہ سینکڑوں ٹھوکریں کھا کر بالآخر اس حقیقت تک پہنچے گی جس کی طرف قرآن کریم نے بار بار توجہ دلائی ہے جس زمانے میں اسلام ایک عملی نظام کی حیثیت سے اس دنیا میں کارفرما تھا، اس وقت دنیا اس قرآنی نظریئے کی صداقت کو خوب اچھی طرح دیکھ چکی ہے، اس دور کی تاریخ میں "آجر" اور "اجیر" کے جھگڑوں اور ہڑتالوں کی کیفیت ڈھونڈے سے بھی نہیں ملتی جس نے کچھ عرصے سے پوری دنیا کو تہ و بالا کیا ہوا ہے، قرآن و سنت کی یہی وہ اخلاقی ہدایات تھیں جنھوں نے اس مسئلے کا اطمینان بخش حل پیش کر کے دکھایا، اور جن کی وجہ سے اسلام کے قرونِ اولیٰ کی تاریخ آجر کے جبر و تشدد اور اجیر کی ہڑتالوں سے تقریباً خالی نظر آتی ہے۔

تقسیمِ دولت کے ثانوی مدّات

اب تک ہماری بحث تقسیم دولت کے اوّلین حقداروں سے متعلق تھی ، اسلامی نظریۂ تقسیم دولت کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس نے معاشرہ کے کمزور عناصر کو قوی کرنے اور بیکار افراد کو قابل کار بنانے کے لئے عاملین پیداوار کے ساتھ دولت کے ثانوی مستحقین کی ایک طویل فہرست دی ہے، اور اس کا ایک باقاعدہ نظام بنایا ہے۔

مقالے کی تمہید میں اس بات کی طرف جامع اشارے کئے جا چکے ہیں، کہ دولت اصلاً اللہ کی ملکیت ہے، وہی اس کا پیدا کرنے والا ہے، اور اسی نے انسان کو اس پر ملکیت کے حقوق عطا کئے ہیں، انسان کو اس کے کسب وعمل کا جو بھی صلہ ملتا ہے، وہ اس کا مالک ضرور ہے، لیکن چونکہ کسب وعمل کی تمام تر تخلیق پھر توفیق اللہ ہی دیتا ہے، اور دولت کی تخلیق بھی اسی نے کی ہے، اس لئے انسان اپنی ملکیت کے استعمال میں قطعی طور پر خود مختار نہیں ہے، بلکہ اللہ کے احکام کا پابند ہے، لہٰذا جس جگہ خرچ کرنے کا وہ حکم دے دے، انسان کے لئے وہاں خرچ کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔

اسی بنیادی نظریئے سے عمل پیدائش کے علاوہ "استحقاقِ دولت" کا ایک دوسرا مد خود بخود نکل آتا ہے، یعنی ہر وہ شخص اسلامی نقطۂ نظر سے دولت کا مستحق ہے۔ جس تک دولت کا پہنچانا اللہ نے دولت کے اولین مالکوں کے ذمّے فرض قرار دیا ہے اس طرح تقسیم دولت کے ثانوی مدّات کی ایک طویل فہرست مرتّب ہو جاتی ہے جن میں سے ہر ایک دولت کا مستحق ہے۔

اُن مدّات کو مقرر کر کے اسلام در حقیقت یہ چاہتا ہے کہ دولت کو معاشرے میں زیادہ سے زیادہ گردش دی جائے، اور ارتکازِ دولت پر جو پابندیاں "سود" کی حرمت کے ذریعہ عائد کی گئی ہیں، انھیں مزید توسیع دی جائے۔ ان مدّات کا تفصیلی بیان تو اس مختصر مقالے میں ممکن نہیں ہے، تاہم انھیں اختصار کے ساتھ شمار کیا جاتا ہے:

۱۔ زکوٰۃ

اُن میں سب سے پہلا اور سب سے زیادہ وسیع مدّ "زکواۃ" ہے، قرآن کریم نے بیشمار مقامات پر اس فریضے کو "نماز" کے ساتھ ذکر کیا ہے، ہر وہ شخص جو سونے چاندی، مویشی اور مال تجارت کا مقدار نصاب کی حد تک مالک ہو، اس کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وہ سال گذرنے پر اپنی ان مملوکات کا ایک حصّہ دوسرے ضرورت مند افراد پر صرف کرے، اور جو شخص اس فریضے کو ادا نہ کرے، اس کے لئے قرآن کریم کا ارشاد ہے کہ:

الَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ، يَوْمَ يُحْمٰى عَلَيْهَا فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوٰى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوْبُهُمْ وَظُهُوْرُهُمْ هٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ فَذُوْقُوْا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُوْنَ۔ (۹: ۳۵ و ۳۶)

"جو لوگ سونے اور چاندی کو جمع کر رکھتے ہیں اور اسے اللہ کے راستے میں خرچ نہیں کرتے، ان کو آپ دردناک عذاب کی خبر سنا دیجیے، جس دن اس (دولت) کو جہنم کی آگ میں گرم کیا جائے گا پھر اس سے ان کی پیشانیوں

اور پہلوؤں کو داغا جائے گا، یہ وہ مال ہے جو تم نے اپنے لئے جمع کیا تھا، چکھو جسے تم جمع کیا کرتے تھے۔

پھر اس زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے قرآن کریم نے آٹھ مصارف خود مقرر فرما دیئے ہیں:

اس طرح "زکوٰۃ" کے اس ایک مد کے لئے آٹھ مصارف مقرر فرما کر قرآن کریم نے دولت کی زیادہ سے زیادہ گردش کا دروازہ کھول دیا ہے

"زکواۃ" کے مصارف میں وجہ استحقاق کی قدر مشترک "ناداری" اور "افلاس" ہے اور اس مد میں افلاس ہی کے خاتمے پر زور دیا گیا ہے، اس طریقے سے نادار اور مفلس افراد کے درمیان کس وسیع پیمانے پر تقسیم دولت ممکن ہے، اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ ۱۹۶۵ء میں پاکستان کی قومی آمدنی تقریباً پندرہ ارب بیس کروڑ روپیہ تھی زکواۃ کی ادنیٰ ترین شرح یعنی ۲،۵ فیصد کے حساب سے اگر قومی آمدنی کی پوری زکواۃ نکالی جائے تو کم از کم اڑتیس کروڑ پچیس لاکھ روپیہ سالانہ صرف غریبوں میں تقسیم ہوتا ہے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اگر تمام عاملین پیداوار ہر سال باقاعدگی کے ساتھ زکواۃ نکالیں تو سالانہ کتنی خطیر رقم سرمایہ داروں کی جیب سے نکل کر غریبوں اور ناداروں کے پاس پہنچتی ہے، اور اس طرح تقسیم دولت کی ناہمواری کتنی تیزی سے رفع ہوسکتی ہے؟

۲۔ عشر

"عشر" درحقیقت زمینی پیداوار کی "زکواۃ" ہے، لیکن چونکہ اس پیداوار میں انسانی محنت کا دخل نسبتہً کم ہوتا ہے، اس لئے اس کی شرح ۲،۵ فیصد کے بجائے ۱۰ فیصد رکھی گئی ہے، "عشر" صرف ان زمینوں کی پیداوار پر واجب ہوتا ہے جو فقہی تفصیلات کے مطابق عشری ہوں، اور اس کو زکواۃ ہی کے مصارف

پر خرچ کیا جاتا ہے۔

۳۔ کفارات

معاشرہ کے کمزور افراد تک دولت پہنچانے کا ایک مستقل راستہ اسلام نے کفارات کے ذریعہ مقرر کیا ہے، کوئی شخص بلا عذر رمضان کا روزہ توڑ دے، یا کسی مسلمان کو بلا عمد قتل کر دے، یا اپنی بیوی سے ظہار کر لے، یا قسم کھا اسے توڑ دے تو بعض صورتوں میں لازمی اور بعض صورتوں میں اختیاری طور پر اسے حکم دیا گیا ہے کہ وہ اپنے مال کا حصہ ناداروں پر خرچ کرے، یہ نقد روپیہ کی شکل میں بھی ہو سکتا ہے اور کھانے کپڑے کی صورت میں بھی۔

۴۔ صدقتہ الفطر

اس کے علاوہ جو لوگ صاحب نصاب ہوں ان کے لئے عید الفطر کے موقعہ پر لازم کیا گیا ہے کہ نماز عید کو جانے سے پہلے فی کس پونے دو سیر گندم یا اس کی قیمت مفلسوں، ناداروں، یتیموں اور بیواؤں پر خرچ کریں، رقم نہ صرف اپنی طرف سے بلکہ اپنی نابالغ اولاد کی طرف سے بھی نکالی جاتی ہے، اور اس کے لئے مقدار نصاب کا "نامی" ہونا یا اس پر پورا سال گذرنا بھی ضروری نہیں ہے، لہٰذا اس فریضے کا دائرہ "زکوٰۃ" سے بھی زیادہ وسیع ہو جاتا ہے، اور اس کے ذریعہ خاص طور سے ایک اجتماعی مسرت کے موقع پر زیادہ سے زیادہ مساوات پیدا کی جا سکتی ہے۔

مذکورہ بالا چار مدات غریبوں اور مفلسوں میں دولت تقسیم کرنے کے لئے تھے، اس کے علاوہ دو مدّدہ ہیں، جن سے اعزّہ واقربا کی امداد اور ان تک

دولت کا پہنچانا مقصود ہے، ان میں سے ایک مد نفقات کی ہے، اور دوسری وراثت کی

۵۔ نفقات

اسلام نے ہر انسان پر یہ ذمہ داری عائد کی ہے، کہ وہ اپنے خاص خاص رشتہ داروں کی معاشی کفالت کرے، پھر ان میں سے بعض تو وہ ہیں، جن کی کفالت بہر صورت واجب ہے، خواہ انسان تنگدست ہو یا خوشحال مثلاً بیوی، اولاد اور بعض وہ ہیں جن کی کفالت کی ذمہ داری وسعت کے ساتھ مشروط ہے، ایسے رشتہ داروں کی ایک طویل فہرست اسلامی فقہ میں موجود ہے، اور اس کے ذریعہ خاندان کے اپاہج، کمزور افراد کی معاشی کفالت کا بڑا اچھا نظام بنایا گیا ہے۔

۶۔ وراثت

اسلام کا نظام وراثت، اس کے نظریہ تقسیم دولت میں ایک بنیادی امتیاز رکھتا ہے، وراثت کی مرکز تقسیم سے تقسیم دولت میں جو ناہمواری پیدا ہوتی ہے، وہ محتاج بیان نہیں۔ مغربی ممالک میں اس ناہمواری کا ایک بہت بڑا سبب یہی ہے جس کا اقرار بہت سے ماہرین معاشیات نے کیا ہے۔

یورپ میں بالعموم اکبر الاولاد کی جانشینی کا طریقہ رائج ہے۔ جس میں سارا ترکہ بڑے لڑکے کو مل جاتا ہے، باقی سب محروم ہو جاتے ہیں پھر بعض مقامات پر اگر مرنے والا چاہے، تو کسی دوسرے شخص کے نام اپنے سارے ترکہ کی وصیت کر سکتا ہے، اور اس سلسلہ میں اسے مذکر اولاد کو بھی محروم کرنے کا حق ہے۔ اس طریقے

کے نتیجہ میں دولت پھیلنے کے بجائے سمٹتی ہے، اس کے برعکس ہندو مذہب میں تقسیم وراثت کو مردوں میں تو اشتراک کی حد تک مساوی کر دیا گیا ہے۔ لیکن عورتیں بہرحال وراثت سے محروم رکھی گئی ہیں جس سے ان پر ظلم ہونے کے علاوہ گردشِ دولت کا دائرہ اسلام کی نسبت سمٹ جاتا ہے۔

اس کے برخلاف اسلام نے تقسیمِ وراثت کا جو نظام بنایا ہے اس میں ان تمام خرابیوں کا انسداد ہو جاتا ہے، اس نظام کی خصوصیات مندرجۂ ذیل ہیں:

(۱)۔ قرابت کے لحاظ سے وارثوں کی ایک طویل فہرست رکھی گئی ہے جس کی وجہ سے متروکہ دولت زیادہ وسیع پیمانے پر پھیلتی ہے۔ یہاں یہ بات قابل نظر ہے کہ دولت کے وسیع پھیلاؤ کے پیش نظر یہ حکم دیا جا سکتا تھا کہ سارا ترکہ غریبوں میں تقسیم کر دیا جائے یا بیت المال میں داخل کر دیا جائے، لیکن اس صورت میں ہر مرنے والا کوشش کرتا کہ وہ اپنی زندگی ہی میں سارا مال ختم کر جائے، اور اس سے معیشت کے نظام میں ابتری پیدا ہو جاتی، اس لئے اسلام نے اسے میت کے رشتہ داروں میں تقسیم کرنے کا نظام بنایا ہے جو مالک سرمایہ کی فطری خواہش ہے۔

(۲)۔ دنیا کے تمام نظام ہائے وراثت کے برخلاف عورتوں کو بھی میراث کا مستحق قرار دیا گیا ہے، قرآن کریم کا ارشاد ہے:

للرِّجال نصیبٌ مّما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصیبٌ مّما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه اوکثر نصیبا مفروضا (۴:۶)

مردوں کے لئے (بھی) ایک حصہ ہے اس مال میں جو والدین اور اقربا، چھوڑ کر جائیں، اور عورتوں کے لئے بھی ایک حصہ ہے اس مال میں جو والدین اور اقارب چھوڑ کر جائیں، تھوڑے میں سے بھی اور زیادہ میں سے بھی ایک معین حصہ ہے۔

(۳)۔ مرنے والے کو یہ اختیار نہیں دیا گیا کہ وہ کسی وارث کو محروم کر دے یا کسی کے حصہ میں ترمیم کر سکے، اس طرح وراثت کے راستے سے ارتکاز دولت کا امکان ختم کر دیا گیا ہے۔ ارشاد ہے:

آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا، فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ (۴: ۱۰)

"تمہارے باپ بیٹوں میں کون نفع کے اعتبار سے تم سے قریب تر ہے؟ تم نہیں جانتے! یہ اللہ کا مقرر کیا ہوا قانون ہے۔"

(۴)۔ چھوٹی اور بڑی اولاد میں کوئی تفریق نہیں کی گئی، بلکہ سب کو برابر حصہ دیا گیا ہے۔

(۵)۔ کسی وارث کے لئے اس کے حصہ رسدی کے علاوہ کسی مال کی وصیت کرنے کی ممانعت کر دی گئی ہے۔ اس طرح کوئی وارث متوفی کے مال سے اپنے وراثت کے سوا کچھ نہیں پا سکتا۔

(۶)۔ متوفی کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ وارثوں کے سوا دوسرے لوگوں کے لئے وصیت کر جائیں، اس سے بھی دولت کے پھیلاؤ میں مدد ملتی ہے، اور تقسیم وراثت سے قبل دولت کا ایک حصہ وصیت پر صرف ہو جاتا ہے۔

(۷) ۔ لیکن وصیت کرنے والے کو اس بات کا اختیار نہیں دیا گیا کہ وہ پورے مال کی وصیت کر جائے۔ بلکہ اسے اپنے مال کے صرف ایک تہائی حصّہ میں ایسا کرنے کی اجازت دی گئی ہے، اس سے زیادہ کی وصیت کا وہ مجاز نہیں، اس طرح ارتکازِ دولت کے اس خطرے کا سدِ باب بھی کر دیا گیا ہے جو پورے مال کی وصیت کی اجازت کی صورت میں پیدا ہو سکتا تھا۔ اور اقرباء کے حقوق کو بھی محفوظ کر دیا گیا ہے۔

۷۔۸ خراج وجزیہ

مذکورہ بالا مدات کے علاوہ دو مدیں ایسی ہیں جن میں مالکانِ دولت کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وہ اپنی دولت کا کچھ حصّہ حکومتِ وقت کو ادا کریں، ایک خراج اور دوسرا جزیہ۔

خراج ایک قسم کا زمینی لگان ہے۔ جو صرف ان زمینوں پر عائد کیا جاتا ہے۔ جو فقہی تفصیلات کے مطابق خراجی ہوں، اور اس کو حکومت اجتماعی کاموں میں صرف کر سکتی ہے، اور جزیہ ایک تو ان غیر مسلم افراد سے وصول کیا جاتا ہے جو اسلامی حکومت کے باشندے ہوں، اور حکومت نے انکے جان مال اور آبرو کی حفاظت کا ذمہ لیا ہو دوسرے ان غیر مسلم ممالک سے بھی جزیہ وصول کیا جا سکتا ہے جن سے جزیہ کی ادائیگی پر صلح ہوئی ہو۔ یہ رقم بھی حکومت کے اجتماعی مقاصد میں صرف ہوتی ہے۔

اوپر تقسیم دولت کے جو ثانوی مدات بیان کئے گئے ہیں، یہ سب وہ ہیں جن میں دولت صرف کرنا دولت کے اوّلین مالکوں کے ذمہ شخصی طور پر واجب قرار

دیا گیا ہے، غرباء و مساکین پر اور مسلمانوں کے اجتماعی مقاصد میں خرچ کرنے کی جو ترغیبات قرآن و سنت میں وارد ہوئی ہیں، وہ ان کے علاوہ ہیں، قرآن کریم کا ارشاد ہے:

یَسْئَلُوْنَکَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ (۲: ۲۱۹)

لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ وہ کیا خرچ کریں، آپ فرما دیجئے کہ جو بچ رہے۔

اس ارشاد نے واضح فرما دیا ہے کہ اللہ کے نزدیک پسندیدہ بات یہ ہے کہ انسان صرف مقدار واجب خرچ کرنے پر اکتفا نہ کرے، بلکہ جس قدر دولت اس کی ضرورت سے زائد ہو، وہ سب معاشرے کے ان افراد تک پہنچانے کو اپنی سعادت سمجھے جو دولت سے محروم ہیں، قرآن کریم اور احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "انفاق فی سبیل اللہ" کے احکام و فضائل سے بھرے ہوئے ہیں۔

پیشہ وارانہ گداگری کا انسداد

معاشرہ کے کمزور افراد کو سرمایہ داروں کے اموال میں حق دلانے سے دوسری طرف معاشرہ میں اس خرابی کے امکانات تھے کہ معاشرہ کا یہ طبقہ مفلوج ہو کر ہمیشہ قوم پر بار بنا رہے۔ شریعت اسلام نے اس پر بھی گہری نظر کر کے ان کو بھی خاص قانون کا پابند بنایا ہے کہ

(۱)۔ تندرست توانا آدمی کو بجز مخصوص حالات کے سوال کرنے کا حق نہیں دیا، قرآن کریم نے "فقراء" کی قابل تعریف صفت یہ بیان فرمائی ہے کہ

لَا یَسْئَلُوْنَ النَّاسَ اِلْحَافًا

"یعنی وہ لوگوں سے لگ لپٹ کر سوال نہیں کرتے"۔

(۲)۔ جس شخص کے پاس ایک دن کے گذارہ کا سامان موجود ہو اس کیلئے سوال حرام کر دیا۔

(۳)۔ سوال کرنے کو حدیث میں ذلت قرار دیا۔

(۴)۔ جس شخص کے پاس بقدر نصاب مال موجود ہو اوس کے لئے بغیر سوال کے بھی صدقہ لینا حرام کر دیا۔

(۵)۔ غرباء و مساکین کو اس کی ترغیب دی کہ محنت مزدوری کی کمائی کو عزت سمجھیں صدقات سے گریز کریں۔

(۶)۔ ارباب اموال کو اس کی ہدایت کی اموال صدقات صرف اپنی جیب سے نکالنا کافی نہیں بلکہ اوس کے مستحقین حاجتمند لوگوں کو تلاش کر کے اون کو پہونچانا بھی ان کی ذمہ داری ہے۔

(۷)۔ محکمہ احتساب کے ذریعہ گداگری کا انسداد کیا گیا۔

ان احکام کے ذریعہ اسلام نے تقسیم دولت کا جو خوشگوار نظام قائم فرمایا ہے اس کے نتیجہ میں ہماری تاریخ میں ایسی مثالیں بھی ہیں کہ معاشرے میں صدقات کو قبول کرنے والا ڈھونڈے سے نہیں ملتا تھا، یہ اسلامی نظام تقسیم دولت کے چند نمایاں خد و خال تھے۔ اس مختصر مقالے میں اس نظام کی اتنی ہی جھلک دکھائی جا سکتی تھی لیکن امید ہے کہ ان گذارشات سے یہ بات واضح ہو گئی ہو گی کہ اس معاملے میں اسلامی نظامِ معیشت سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں سے کس طرح ممتاز ہے اور اس کی بنیادی خصوصیات کیا ہیں، وللہ الحمد اولہ وآخرہ وظاھرہ وباطنہ

بندہ محمد شفیع
خادم دارالعلوم، کراچی ۱۴
یکم ذیقعدہ ۱۳۸۷ھ یکم فروری ۱۹۶۸ء

نابالغہ کے نکاح

میں

سوءِ اختیار

تاریخ تالیف ______ ۱۷ر رجب ۱۳۸۹ھ
مقام تالیف ______ دار العلوم کراچی ۱۴
اشاعت اوّل ______ البلاغ ربیع الاوّل ۱۳۹۱ھ

****

"نابالغ لڑکی کا نکاح باپ کر دے تو کس صورت میں اس کو خیارِ فسخ ملیگا اور باپ کو کب سیئ الاختیار قرار دیا جائے گا ______ نیز اس نکاح کو فسخ کرنے کی شرعی صورت کیا ہوگی؟ ایک استفتاء اور اس کا جواب"

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

سوال : کیا فرماتے ہیں علماء دین اندریں مسئلہ کہ مسمی زید ناحق طور پر قتل کے کیس میں ماخوذ ہو گیا جس میں چار واقعی قاتل تھے مسمی زید ناحق تھا کیس کے دوران ملزموں کے ورثاء مقتول کے وارثوں کے ساتھ صلح تجویزیں کرتے رہے کیونکہ شہادتیں مضبوط تھیں اور سزا کا خطرہ غالب تھا۔ بالآخر طے یہ ہوا کہ قاتلین کے ورثاء تین لڑکیوں کے رشتے اور چار ہزار روپیہ دیں، اور مقتول کے ورثہ سیشن کی عدالت میں اپنے گواہان بٹھا دیں گے۔ چنانچہ روپیہ امانت رکھ دیا گیا اور تین شیر خوار لڑکیوں کے عقد کر دیئے گئے۔ مسمی زید کی لڑکی کا عقد اس پینتیس سالہ آدمی سے جو کہ مقتول کا بھائی اور لوفر مزاج آدمی تھا زید کی اجازت سے کر دیا گیا۔

بعد میں مقتول کے ورثاء نے سیشن میں پوری ڈٹ کر گواہی دی جس سے پانچوں ملزموں کو حکم سزائے موت سنایا گیا ہے، چار ہزار روپے تو ثالث نے مقتول کے ورثاء کو دینے سے انکار کر دیا کہ تم نے دھوکہ کیا ہے لہٰذا تم اس کے حق دار نہیں مگر عقد تو پہلے ہو چکے تھے۔ اب اس پندرہ سال کے بعد زید کی لڑکی جوان ہوئی تو اس نے اپنے عقد کی تنسیخ کا اعلان کر دیا اور شہادتیں فراہم کیں۔ اب شرعی طور پر التماس ہے کہ کیا باپ جب کہ موت وحیات کی کشمکش میں پھنسا ہوا تھا اور اس نے مقتول کے گھرانے میں اپنی اس شیر خوردہ کا عقد کر دیا تھا، پھر ایک لوفر طبع اور عمر میں اتنے تضاد کے باوجود محض اپنے آپ کو بری کرانے کی خاطر جب کہ اس ہندہ مظلومہ کو وہاں ذلت و خواری نصیب ہو گی شرعاً عقد درست ہے یا نہیں ہے؟ بصورت ثانی ہندہ کسی دوسری جگہ عقد کر کے شریفانہ زندگی گذارنے کی مجاز ہے یا نہیں؟ کیا ابتداء ہی سے باپ سیئ الاختیار نہیں ہے؟ جس میں مسماۃ کو حق مل سکتا ہے یا نہیں؟ بینوا و توجروا۔

الجواب: صورت مسئولہ میں بہ تقدیر صحت واقعہ یہ نکاح منعقد ہی نہیں ہوا تھا۔ لڑکی مذکورہ آزاد ہے جہاں چاہے اپنی مرضی کے مطابق دوسری جگہ نکاح کرسکتی ہے بوادر النوادر ج ۲ ص ۶۹ میں ہے کہ اگر نابالغہ کا نکاح باپ دادا نے کیا ہے اور واقعات سے معلوم ہوا کہ طمع زر سے کیا ہے اور لڑکی کی مصلحت پر نہیں نظر کی تب بھی نکاح صحیح نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

محمد اسحٰق عفرلہٗ

نائب مفتی مدرسہ خیر المدارس ملتان

الجواب صحیح خیر محمد عفی اللہ عنہ

اس جواب کے بعد لڑکی نے اپنی مرضی و برضا و رغبت دوسری جگہ بلا تنسیخ عدالت نکاح کر لیا اور تقریباً ۹ دس ماہ سے وہاں راضی وخوشی آباد ہے۔ اب فریق اول نے اس کے خلاف واویلا کیا کہ پہلا نکاح صحیح تھا۔ اب نکاح پر نکاح ہو گیا۔ نکاح خواں ثانی اور شہود سے ترک موالات لازم ہے اور اس امام کے پیچھے نماز نہیں ہوتی جس نے نکاح ثانی پڑھایا ہے۔ انھوں نے کچھ فتوے بھی منگوائے کہ باپ کا کیا ہوا عقد ہے جو صحیح ہے کیونکہ اس نے جیل میں سے اجازت دی تھی، چنانچہ اس سلسلہ میں مفتی جمیل احمد صاحب کا جواب ارسال ہے۔

(۱) درست ہے نابالغہ کا نکاح باپ کا کیا ہوا فسخ بھی نہیں ہوسکتا سوائے ایک صورت کے کہ باپ معروف بسوء الاختیار ہو یعنی باپ ولی ہونے کے اختیار کو زیر ولایت کی مصالح کے خلاف لگانے میں مشہور و معروف ہو اور مشہور و معروف ہونے کا کم از کم درجہ یہ ہے کہ جیسے فتاویٰ شامی میں ہے کہ اپنا اختیار ولایت ایک لڑکی کے بارے میں پہلے خلاف مصالح لڑکی کے کر چکا ہو صرف اسی وقت غلط طریقہ کرنے سے معروف بسوء الاختیار نہیں ہوسکتا۔ اس لئے باپ کا کیا ہوا نکاح فسخ نہیں کیا جا سکتا۔ اب جس طرح ہوسکے زور سے، لالچ سے جبر سے طلاق مل جائے تو علیحدگی ہوسکتی ہے۔

(۲) سیئ الاختیار ہونے سے خیار بلوغ حاصل نہیں ہوتا معروف بسوء الاختیار

ہونے سے حاصل ہوتا ہے جس کا مطلب اُمیں عرض کر دیا گیا ہے۔

کتبہ جمیل احمد تھانوی مفتی جامع اشرفیہ مسلم ٹاؤن

لاہور ۲۸/۳/۸۹ھ

حضرت والا! آپ اس کے متعلق واضح اور صحیح جواب مدلل بیان فرمائیں کیونکہ موجودہ دور میں اس قسم کے کئی عقد ہوتے ہیں اور نتیجہ سوائے غیر آبادی کے کچھ نہیں اور حصول طلاق بھی مخالفین سے مشکل ہے اور اب اس لڑکی کی واپسی بھی دشوار ہے، کیا معروف بسوء الاختیار کی جو تشریح علامہ شامی رح نے فرمائی ہے یہ ان کی رائے نہیں ہے ؟ جب کہ صاحب فتح القدیر، بحر الرائق، فتاویٰ خیریہ، درمختار میں سوء اختیار کے لئے واقعہ اول شرط ذکر نہیں کیا، امید ہے کہ جواب سے نوازیں گے۔

خدا بخش جہاوریاں، سرگودھا

الجواب

حامداً ومصلیاً

صورت مسئولہ کا صحیح جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ اس صورت میں لڑکی کو بوقت بلوغ خیار فسخ حاصل ہوگا وہ شرعی قاضی یا مسلمان حاکم مجاز کی عدالت میں دعویٰ کرے شرائط شرعیہ کے مطابق ثبوت پیش کر کے وہ اپنا نکاح مسلمان حاکم سے فسخ کرا سکتی ہے خود بخود نکاح باطل نہیں ہوگا، اگر ایسا کرنے اور فیصلہ فسخ نکاح حاصل کرنے کے بعد نکاح ثانی کر لیا ہے تو وہ شرعاً صحیح و درست ہے۔ لاہور کے فتوے میں جو یہ کہا گیا ہے کہ یہ نکاح چوں کہ باپ نے کیا ہے اس لئے خیار بلوغ حاصل نہ ہوگا، یہ اس معاملہ میں صحیح نہیں ہوگا کیوں کہ باپ کا سوء اختیار اس معاملہ میں ایسا واضح ہے کہ مشہور بسوء الاختیار ہونے میں بھی ایسا یقین نہیں ہو سکتا اور علامہ شامی نے جو فتح القدیر کی ایک بحث کے ذیل میں معروف بسوء الاختیار کی تشریح یہ کی ہے کہ باپ کو معروف بسوء الاختیار اس صورت میں قرار دیا جائے گا جب کہ ایک مرتبہ اس سے پہلے اس نے ایسی حرکت کی ہو کہ ایک لڑکی کا

نکاح جانتے اور بوجھتے ہوئے اس کی مصالح کے خلاف کر چکا ہو تو اس پہلی لڑکی کا نکاح صحیح اور نافذ ہوگیا، کیوں کہ اس وقت وہ سوء اختیار میں مشہور نہیں تھا۔ دوسری لڑکی کا اسی طرح نکاح کر دے گا تو اب وہ مشہور بسوء الاختیار ہوگا۔ یہ تشریح جمہور فقہاء کی تصریحات سے مختلف ہونے کی وجہ سے محل نظر ہے خصوصاً جب کہ اس بحث کے خاتمہ پر خود علامہ شامی نے فتح القدیر کے حوالہ سے اس تشریح کی جو وجہ لکھی ہے وہ کوئی یقینی وجہ نہیں۔ لکھتے ہیں ولو کان المانع مجرد تحقق سوء الاختیار بدون الاشتہار لزم احالۃ المسئلۃ اعنی قولھم ولزم النکاح ولو بغبن فاحش او بغیر کفوء ان کان الولی ابا او جدا (شامی ص ۳۳۰ ج ۲ مصری)

اس کا حاصل یہ ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ یا غیر کفو میں نکاح کر دینا خود ہی سوء اختیار کو ثابت کر رہا ہے تو تحقق سوء اختیار کا متعین ہے۔ اگر صرف تحقق سوء اختیار کا کافی ہوتا تو آگے یہ شرط لم یعرف بسوء الاختیار بے فائدہ ہو جاتی ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ واقعہ ایسا نہیں بعض اوقات ایک شفیق اور عقل مند باپ مہر کی کمی یا غیر کفو ہونے پر اس لئے راضی ہو جاتا ہے کہ دوسرے مصالح اس میں محسوس کرتا ہے مثلاً ایک عالم صالح غیر کفو ہے اور مہر بھی مہر مثل سے کم دے رہا ہے مگر وہ ایسا مشہور و معروف بالصلاح عالم ہے کہ اس کے ساتھ لڑکی کی زندگی دنیوی اور دینی دونوں اعتبار سے خوش گوار رہنے کی قوی امید ہے تو یہ کہنا صحیح نہیں کہ جب مہر مثل سے کم پر عقد کیا یا کسی غیر کفو میں کیا تو سوء اختیار متحقق ہوگیا وہ سوء اختیار نہیں دانشمندانہ مصلحانہ اختیار ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ فقہاء کی اصل عبارت لم یعرف بسوء الاختیار ہے اس کا مقصد کھلا ہوا یہ ہے کہ یہ حالت مشتبہ نہ رہے کہ باپ نے یہ نکاح اپنی کسی غرض یا حماقت سے کیا ہے لڑکی کے مصالح کو ملحوظ نہ رکھا۔ جب یہ بات مشتبہ نہ رہے تو حکم یہی ہوگا کہ یہ نکاح نافذ و لازم نہیں ہے۔ اس جملہ لم یعرف کی شرح جو درمختار اور تمام کتب فقہ میں متفقہ طور پر لکھی گئی، وہ یہ ہے مجانۃ و فسقا یعنی باپ کا بیہودہ، بے پروا، یا فاسق ہونا کھلا ہوا نہ ہو اس کا حاصل یہ ہے کہ جب واضح طور پر یہ

ثابت ہو جائے کہ باپ نے اس نکاح میں لڑکی کے مصالح پر نظر کئے بغیر کسی لالچ یا اپنے نفع کے لئے کر دیا ہے تو باپ کا سوءِ اختیار معروف اور غیر مشتبہ ہو گیا۔ اب اس کے کئے ہوئے نکاح کو لازم قرار دینے کی وہ علت باقی نہیں رہی جس کی بناء پر باپ دادا کے کئے ہوئے نکاح کو دوسرے اولیاء سے امتیاز دیا گیا ہے یعنی باپ دادا کا وفور شفقت اور اولاد کی منفعت پر گہری نظر ہونا اور جب واقعہ سوال کی طرح بلا اشتباہ ثابت ہو جائے کہ باپ نے خالص اپنے نفع کے لئے یہ کام کیا ہے لڑکی پر شفقت کا کوئی داعیہ اس میں نہیں تو باپ، دادا اور دوسرے اولیاء سب برابر ہو گئے۔ خود علامہ شامی نے اس جملہ مجانۃ وفسقا کی شرح میں بحوالہ شرح مجمع یہ نقل کیا ہے:

حتی لو عرف من الاب سوء الاختیار لسفھہ او لطمعہ لا یجوز عقدہ اجماعاً اھ (شامی ج ۲ ص ۴۱۸) اس میں محض باپ کی سفاہت (بے وقوفی) اور طمع ثابت ہو جانے پر عدم انعقاد نکاح کا فیصلہ فرمایا ہے اور اس پر شامی نے بھی کچھ اختلاف نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ معروف بسوء الاختیار کے ذیل میں شامی نے بحوالہ فتح القدیر جو کچھ لکھا وہ محض ایک بحث ہے۔ نہ فتح القدیر کا فتویٰ اور فیصلہ ہے نہ خود علامہ شامی رح کا۔ اس کی بنیاد پر تمام فقہاء کی تصریحات سے اور خود مسئلہ کی صریح علت سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔ علامہ خیر الدین رملی نے فتویٰ خیریہ میں اس مسئلہ کی تشریح حسب ذیل الفاظ میں کی ہے۔ اس میں دوسرے آئمہ فقہاء کے اقوال واضحہ بھی موجود ہیں۔

(سئل) فی الاب اذا علم منہ سوء الاختیار وعدم النظر فی العواقب اذا ازوج ابنتہ القابلۃ للتخلق بالخیر والشر بغیر کفوء ھل یصح ام لا (اجاب) قال ابن فرشتہ فی شرح المجمع لو عرف من الاب سوء الاختیار لسفھہ او لطمعہ لا یجوز عقدہ اتفاقا و مثلہ فی الدرر والغرر وقال فی البحر فی شرح قول الکنز ولو زوج طفلہ غیر کفوء او بغبن فاحش صح ولم یجز ذلک لغیر الاب والجد اطلق فی الاب والجد وقیدہ الشارحون وغیرھم بان لا یکون الاب معروفا بسوء الاختیار

حتی لو کان معروفا بذلک مجانۃ او فسقا فالعقد باطل علی الصحیح قال فی فتح القدیر ومن زوج ابنتہ الصغیرۃ القابلۃ للتخلق بالخیر والشر ممن یعلم انہ شریرا وفاسق فھو ظاہر سوء اختیارہ ولان ترک النظر ھھنا مقطوع بہ فلا یعارضہ ظہور ارادۃ مصلحۃ تفوق ذالک نظرا الی شفقۃ الابوۃ اھ ثم قال وقد وقع فی اکثر الفتاوی فی ھذہ المسئلۃ ان النکاح باطل فظاہرہ انہ لم ینعقد وفی الظھیریۃ یفرق بینھما ولم یقل انہ باطل وھو الحق ولذا قال فی الذخیرۃ فی قولھم فالنکاح باطل ای یبطل انتھی کلام البحر والمسئلۃ شھیرۃ (فتاویٰ خیریہ ص ۲۳)

عبارات مذکورہ میں یہ بات واضح کر دی گئی ہے کہ جب کسی باپ دادا کے متعلق نابالغہ کے نکاح میں ترک شفقت اور مسامحت یقینی ہو جائے تو اس کا کیا ہوا نکاح بھی لازم نہ ہوگا۔ خصوصاً فتح القدیر کے حوالہ سے یہ جو لکھا گیا ہے لان ترک النظر ھھنا مقطوع بہ اس میں یہ کوئی قید نہیں کہ پہلی مرتبہ ایسا کیا ہو یا دوسری مرتبہ فقط ترک شفقت کا قطعی بلا اشتباہ ہونا کافی قرار دیا ہے۔ اس سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ فتح القدیر کی جو بحث علامہ شامی نے نقل کی ہے وہ محض ایک بحث ہی ہے، ابن ہمام کا فتویٰ اور فیصلہ نہیں ہے۔ اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ لاہور کا فتویٰ مرجوح ہے اسی طرح ملتان کے فتویٰ میں بھی جو یہ لکھا گیا ہے کہ نکاح منعقد ہی نہیں ہوا۔ لڑکی آزاد ہے۔ جہاں چاہے نکاح کرے۔ یہ بھی صحیح نہیں جیسا کہ فتاویٰ خیریہ کی تصریح سے معلوم ہوا کہ جس کسی نے اس کو نکاح کہا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ عدالت کے ذریعہ فسخ کرا کر باطل ہو سکتا ہے۔

ملتان کے فتویٰ میں جو حوالہ نوادر النوادر کا دیا گیا۔ صاحب خیریہ کی توجیہ کے مطابق اس کا بھی یہی مفہوم متعین ہے کہ بخیار بلوغ یہ نکاح مرتفع ہو سکتا ہے۔

ثم اعلم ان ما مر من النوازل من ان النکاح باطل معناہ انہ

سیبطل کما فی الذخیرۃ لان المسئلۃ مفروضۃ فیما اذا لم ترض البنت بعد ما کبرت کما صرح بہ فی الخانیۃ والذخیرۃ وغیرھما وعلیہ یحمل ما فی القنیۃ زوج ابنتہ الصغیرۃ من رجل ظنہ حر الاصل وکان معتقا فھو باطل بالاتفاق اھ (شامی ص ۴۱۸، ج ۲) اس لئے مسئلہ مذکورہ کا صحیح جواب وہی ہے جو شروع میں لکھا گیا ہے کہ صورت مندرجہ سوال میں باپ کے کئے ہوئے نکاح پر بھی نابالغہ کو خیار فسخ ملے گا، شرائط کے مطابق عدالت مسلمہ سے نکاح فسخ کرائے تو فسخ ہو جائے گا اور نکاح ثانی کی اجازت ہو جائے گی۔ واللہ اعلم

بندہ محمد شفیع

دار العلوم کراچی ۱۴

۱۷/۹/۸۴ ھ

حکم الازدواج
مع
اختلاف دین الازواج

مختلف المذہب زوجین کے احکام

"مرتد یا مختلف المذاہب میاں، بیوی ہوں تو اسلامی سوسائٹی میں وہ کس طرح میاں بیوی رہ سکتے ہیں؟ اور کونسی صورتیں ممنوعہ ہیں؟ اس پر شرعی تحقیق"

یہ مقالہ درحقیقت حکیم الامت حضرت مولانا تھانوی قدس سرہ کی تالیف "الحیلۃ الناجزہ" کا ضمیمہ ہے جس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ زوجین اگر مختلف المذاہب ہوں یا ان میں سے کوئی مرتد ہوجائے تو اس سے احکام شریعت پر کیا اثر مرتب ہوتا ہے۔

عرضِ حال

حضرت امام العارفین سراج السالکین خضر الطریق مظہر التوفیق فقیہ العصر حکیم الامت مجدد الملت سیدی وسندی حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی دامت برکاتہم نے اپنے رسالہ الحیلۃ الناجزۃ للحلیلۃ العاجزۃ کی تمہید میں حاشیہ پر تحریر فرمایا ہے کہ چند مسائل متعلقہ ازدواج بصورت اختلاف مذہب کا اضافہ بطور ضمیمہ کیا جاوے گا جس میں خصوصیت سے یہ بات بھی واضح کی جاوے گی کہ عورت کے مرتد ہونے سے نکاح فسخ ہوجاتا ہے یا نہیں اور بعد تجدید اسلام دوسرے شخص سے نکاح کرنا جائز ہے یا نہیں؟

حضرت اقدس نے قلت فرصت کی وجہ سے اس ناکارہ غلام کو ارشاد فرمایا اس لئے تعمیل ارشاد کے لئے یہ رسالہ لکھ کر حضرت کی خدمت میں پیش کیا اور نام اس کا حکم الازدواج مع اختلاف دین الازواج تجویز ہوا حق تعالےٰ اس کو بھی اصل رسالہ کی طرح مفید و مقبول فرماوے اور حضرت کے فیوض سے متمتع فرمائے آمین ۱

بندہ محمد شفیع دیوبندی غفرلہٗ
خادم دار الافتاء دیوبند

زمانۂ تالیف۔ ذی الحجہ ۱۳۵۲ھ

اشاعتِ اول۔ دار الاشاعت دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ ولا سیما علیٰ سیدنا المجتبیٰ ومن بھدیہ اھتدیٰ

وبعد الحمد والصلوٰۃ عرض ہے کہ مذہب زوجین کے اختلاف کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اختلاف نکاح سے پہلے ہی موجود ہو۔ دوسرے یہ کہ بعد نکاح پیدا ہو جائے۔

اختلاف مذہب پہلی صورت کا حکم

پہلی صورت میں مسلمان عورت کا نکاح کسی کافر مرد سے کسی حال جائز نہیں خواہ کفر کی کوئی قسم ہو۔ اسی طرح مسلمان مرد کا نکاح بھی کسی کافر عورت سے جائز نہیں البتہ اگر عورت کتابیہ یعنی یہودیہ یا نصرانیہ وغیرہ ہو تو اُس سے مسلمان مرد کا نکاح دو شرطوں کے ساتھ ہو سکتا ہے۔

اوّل یہ کہ وہ عام اقوام یوروپ کی طرح صرف نام کی عیسائی اور درحقیقت لامذہب دہریہ نہ ہو بلکہ اپنے مذہبی اصول کو کم از کم مانتی ہو اگرچہ عمل میں خلاف بھی کرتی ہو۔

دوسرے یہ کہ وہ اصل سے ہی یہودیہ نصرانیہ ہو اسلام سے مرتد ہو کر یہودیت یا نصرانیت اختیار نہ کی ہو۔ جب یہ دونوں شرطیں کسی کتابیہ عورت میں پائی جائیں تو اُس سے نکاح صحیح و منعقد ہو جاتا ہے لیکن بلا ضرورتِ شدیدہ اس سے بھی نکاح کرنا مکروہ اور بہت سے مفاسد پر مشتمل ہے۔ اسی لئے حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ نے اپنے عہدِ خلافت میں مسلمانوں کو کتابیہ عورتوں کے نکاح سے منع فرما دیا تھا۔

(اخرجہ الحافظ ابن کثیر فی تفسیر قولہ تعالیٰ ولا تنکحوا المشرکات حتی یومن۔ والامام محمد فی کتاب الآثار وصرح بالکراھۃ واختیار انھا تحریمیۃ فی الحربیۃ العلامۃ الشامی فی محرمات رد المحتار ص ۳۱۳ ج ۲)

اور جب عہدِ فاروقی میں کہ زمانۂ خیر تھا ایسے مفاسد موجود تھے تو آج کل جس قدر مفاسد ہوں کم ہیں۔ بالخصوص موجودہ اقوام یورپ کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقاتِ ازدواج تو بالکل ہی ان کے دین اور دنیا کو تباہ کر دینے والے ہیں جن کا روزمرہ مشاہدہ ہوتا ہے۔

دوسری صورت کے احتمال اول و دوم کا حکم

دوسری صورت یعنی نکاح کے بعد زوجین کا یا اُن میں سے کسی ایک کا مذہب بدل جائے اس کے چار احتمال ہیں۔

پہلا احتمال یہ ہے کہ دونوں کافر تھے پھر ایک ساتھ دونوں مسلمان ہو گئے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ دونوں مسلمان تھے پھر معاذ اللہ دونوں ایک ساتھ مرتد ہو گئے۔

اُن دونوں احتمالوں میں[1] نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ بعینہٖ قائم رہتا ہے (کما صرح به فی نکاح الکافر التنویر وسائر المتون)

تیسرے احتمال کے جزو اول کا حکم

تیسرا احتمال یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جاوے اور دوسرا بدستور کفر پر باقی رہے اس کے دو جزو ہیں۔

پہلا جزو یہ ہے کہ مرد مسلمان ہو جائے اور عورت کفر پر رہے اس کا حکم یہ ہے کہ اگر عورت کتابیہ[2] ہے تو نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا بحالہٖ قائم رہے گا گو وہ اہل کتاب کا ایک مذہب چھوڑ کر دوسرا اختیار کرے مثلاً یہودیہ سے نصرانیہ ہو جائے یا بالعکس اسی طرح اگر ایسا ہوا کہ جس وقت مرد مسلمان ہوا ہے اُسی وقت مجوسیہ بیوی نے اہل کتاب کا مذہب قبول کر لیا اس صورت میں بھی نکاح پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔ البتہ اگر اس کا عکس ہوا یعنی اسلام زوج کے بعد کتابیہ بیوی نے مجوسیت وغیرہ اختیار کر لی تو نکاح ٹوٹ جاوے گا۔ کما صرح به فی باب نکاح الکافر من الدر المختار والشامی۔

اور اگر عورت غیر کتابیہ مثلاً ہندو یا مجوسیہ وغیرہ ہے تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ یہ واقعہ دار الاسلام[3] میں ہوا ہے تو قاضی اس کی عورت پر اسلام پیش کرے وہ بھی اسلام قبول کر لے تو نکاح بحالہٖ قائم رہے گا اور اگر وہ اسلام لانے سے انکار کرے یا سکوت کرے تو

---

[1] گو ان دو احتمالوں میں اختلاف مذہب صادق نہیں آتا مگر استیعاب احکام کے لئے ان کو بھی بیان کر دیا گیا ۱۲ منہ

[2] بشرطیکہ وہ اصل سے کتابیہ ہو پس اگر اسلام سے پھر کر کتابیہ ہوئی تھی تو اس کے نکاح سابق کو باطل کہا جاوے گا ۱۲ منہ

[3] یعنی میاں بیوی دونوں دار الاسلام میں ہوں اور اگر ایک دار الاسلام میں ہو اور دوسرا دار الحرب میں تو تفریق قاضی نہیں ہو سکتی بلکہ تین حیض گزرنے پر بینونت ہو جاوے گی یعنی خود بخود نکاح جاتا رہیگا کما صرح به الشامی تحت قول الدر ولو اسلم احدہما ۱۲ منہ

نکاح فوراً فسخ کردیا جائے اور اگر یہ واقعہ دار الحرب میں ہوا ہے تو وہاں عورت پر تین حیض گزرجانا ہی اسلام سے انکار کردینے کے قائم مقام ہوجاتا ہے۔ یعنی اگر عورت مسلمان نہ ہو اور تین حیض اسی حالت پر گزرجائیں تو نکاح خود بخود فسخ ہوجائے گا۔

دوسرا جزو یہ ہے کہ عورت مسلمان ہوجائے اور خاوند کفر پر باقی رہے تو خواہ یہ کافر کتابی ہو یا غیر کتابی ہر حال میں اس کا حکم یہ ہے کہ اگر واقعہ دار الاسلام کا ہے تو قاضی اُس کے خاوند پر اسلام پیش کرے اگر وہ مسلمان ہوجائے تو نکاح بحالہ قائم رہے گا۔ اور اگر اسلام قبول نہ کرے یا سکوت کرے تو قاضی ان دونوں میں تفریق کردے اور اگر یہ واقعہ دار الحرب کا ہے تو عورت کے تین حیض گزرجانا ہی انکارِ اسلام کے قائم مقام ہوجاوے گا اور بعد تین حیض گزرنے کے عورت بائنہ ہوجاوے گی۔

عدّت کا حکم

(بصورت اسلام احد الزوجین)

اگر زوجہ اور شوہر دونوں دار الاسلام میں ہوں اور عرض اسلام کے بعد تفریق کی گئی ہے تب تو بالاتفاق عدّت واجب ہے اور اگر ان میں سے ایک یا دونوں دار الحرب میں ہیں اور اس لئے عرض اسلام نہ ہوسکا بلکہ تین حیض گزرجانے کی وجہ سے بائنہ ہوئی ہے تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر شوہر مسلمان ہوا ہے تو بالاتفاق عدت واجب[ف] نہیں۔

اور اگر عورت مسلمان ہوئی ہے تو صاحبین کے نزدیک اُس پر ان تین حیض کے علاوہ دوسرے تین حیض تک عدت گزارنا واجب ہے۔ اور امام صاحب کے نزدیک

ف یعنی اس کو اسلام کے بعد اس زوجہ کی ہمشیرہ وغیرہ سے فوراً نکاح کرلینا جائز ہے اگر عدت واجب ہوتی تو انقضاء عدت سے قبل اس کی ہمشیرہ وغیرہ کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوتا اور عدت واجب ہونے کا ایک ثمرہ یہ بھی ہے کہ اگر یہ عورت مسلمان ہوجاوے تو اس کو فوراً کسی دوسرے شخص سے نکاح جائز ہے بشرطیکہ حاملہ نہ ہو ورنہ بعد وضع حمل ۱۲ منہ

عدت واجب نہیں اور احتیاط اسی میں ہے کہ صاحبین کے قول پر عمل کیا جاوے۔ امام طحاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے (شامی باب نکاح الکافر ص ۶۴۱ ج ۲)

چوتھا احتمال یہ ہے کہ زوجین میں سے کوئی ایک معاذاللہ مرتد ہو جاوے اس کے دو جزو ہیں ایک خاوند کا مرتد ہو جانا۔ دوسرے زوجہ کا مرتد ہونا دونوں کے احکام جُدا جُدا درج ذیل ہیں اور اس چوتھے احتمال کے احکام پر اکابر علماء کے تصدیقی دستخط بھی ثبت ہیں۔

ف زوجین کے اختلافِ مذہب کی پہلی صورت کے احکام میں اور دوسری صورت کے چار احتمالوں میں سے اوّل کے تین احتمالوں کے احکام میں تو کوئی خفاء و اختلاف نہ تھا اس لئے اُن کا مسودہ سب حضرات کے سامنے پیش نہیں کیا گیا بلکہ صرف حضرت حکیم الامت دام مجدہم اور چند حضرات کے ملاحظہ پر اکتفاء کیا گیا اور چوتھے احتمال کی بعض صورتوں کے حکم میں کچھ خفاء و اختلاف تھا اس لئے صرف اس احتمال کے احکام کو پیش کر کے سب حضرات کے دستخط حاصل کئے گئے ہیں۔

حکم ارتداد شوہر

اگر کسی عورت کا خاوند معاذاللہ اسلام سے پھر جائے اور مرتد ہو جائے تو باجماع ائمہ اربعہ و باتفاق جمہور فقہاء اُس کا نکاح خود بخود فسخ ہو جاتا ہے قضائے قاضی اور حکم حاکم کی بھی کوئی ضرورت نہیں۔ اور یہ ارتداد شوہر اگر خلوتِ صحیحہ سے قبل ہوا ہے تو نصف مہر خاوند کے ذمہ ہے اور عورت پر عدت واجب نہیں اور اگر خلوتِ صحیحہ کے بعد ارتداد ہوا ہے تو پورا مہر لازم ہے اور عورت پر عدت بھی واجب ہے، نیز اُس مرتد پر عدت کا نفقہ بھی لازم ہے کما فی الدر المختار (وارتداد احدهما) ای الزوجین (فسخ) فلا ینقص عددا (عاجل) بلا قضاء فللموطوءة و لو حکما کل مهرها لتاکده به و لغیرها نصفه لو سمی او المتعة لو ارتد د

ؔ البتہ اگر یہ عورت حاملہ ہو تو امام صاحب کے نزدیک بھی وضع حمل سے قبل اس سے نکاح جائز نہیں ۱۲ منہ

علیہ نفقة العدة -

وفی رد المحتار (قوله بلا قضاء) ای بلا توقف علی قضاء القاضی وکذا ابلا توقف علی مضی عدة فی المدخول بھا کما فی البحر (شامی باب نکاح الکافر ص ۴۲۵ ج ۲)

اور عالمگیری کتاب النکاح باب عاشر صفحہ ۳۱۷ جلد ۱ (مصری) میں ہے اذا ارتد احد الزوجین عن الاسلام وقعت الفرقة بغیر طلاق فی الحال قبل الدخول وبعدہ

تنبیہ ضروری

بعض لوگوں نے صرف اِن عبارات کو دیکھ کر یہ سمجھ لیا کہ اگر عورت مرتد ہو جائے تب بھی نکاح فسخ ہو جائے گا۔ اور اسی بناء پر محض ناواقفیت سے تمام روایات فقہیہ کے خلاف یہ تفریع کر بیٹھے کہ اس نالائق کو تجدید اسلام کے بعد دوسرے خاوند سے نکاح کرنے کی اجازت ہے یہاں تک کہ بعض کم بخت عورتوں نے اس کو خاوند سے رہائی حاصل کرنے کا سہل علاج سمجھ لیا اور ارتداد کی بلائے عظیم میں مبتلا ہو کر اپنے عمر بھر کے اعمالِ صالحہ برباد کر دیے حالانکہ شرعی طور پر اب بھی اُن کا مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس صورت میں دوسرے شخص سے نکاح کی ہرگز اجازت نہیں بلکہ یہ لازم ہے کہ تجدید اسلام اور تجدید نکاح کر کے پہلے ہی خاوند کے ساتھ رہے جس کی تفصیل ارتداد زوجہ کے بیان میں عنقریب آرہی ہے۔

حکم ارتدادِ زوجہ

زوجہ[ف ۱] کے ارتداد میں روایات مختلف ہیں اور کسی قدر تفصیل ہے جو ذیل میں بحوالہ کتب درج ہے۔

(۱) فی الھدایة[ف ۲] من باب نکاح الکافر - اذا ارتد احد الزوجین

ف ۱ — جزو دوم یعنی ارتداد زوجہ کا حکم

ف ۲ — تفصیل روایات

وقعت الفرقة بغير طلاق انتهى- قال المحقق ابن الهمام هذا جواب ظاهر المذاهب - وبعض مشائخ بلخ وسمرقند افتوا في ردتها بعدم الفرقة حسما لاحتيالها على الخلاص باكبر الكبائر- وعامة مشائخ بخارا افتوا بالفرقة وجبرها على الاسلام وعلى النكاح مع زوجها الاول لان الحسم بذلك يحصل- ولكل قاض ان يجدد النكاح بينهما بمهر يسير ولو بدينار رضيت ام لا وتعزر خمسة وسبعين سوطا- ولا تسترق المرتدة مادامت في دار الاسلام في ظاهر الرواية وفي رواية النوادر عن ابي حنيفة رح تسترق (فتح القدير نكاح اهل الشرك ص۲۹ ج۳)۔

(۲) وفي فتاوى قاضيخان فصل الفرقة بين الزوجين ص۲۶ ج۲۔ منكوحة ارتدت والعياذ بالله تعالى حكى عن ابي النصر وابي القاسم الصفار انهما قالا لا يقع الفرقة بينهما حتى لا تصل الى مقصودها ان كان مقصودها الفرقة وفي الروايات الظاهرة يقع الفرقة وتحبس المرأة حتى تسلم ويجدد النكاح سدا لهذا الباب عليها۔

(۳) وفي العالمگيرية الباب العاشر من النكاح مثله وبعض الفاظها تحرم على زوجها فتجبر على الاسلام ولكل قاض ان يجدد النكاح بادنى شئ ولو بدينار سخطت او رضيت وليس لها ان تتزوج الا بزوجها قال الهندواني اخذ بهذا قال ابو الليث وبه ناخذ وكذا في التمرتاشي۔

(۴) وفي الدر المختار وتجبر على الاسلام وعلى تجديد النكاح (الى قوله) وافتى مشائخ بلخ بعدم الفرقة بردتها (الى قوله) قال في النهر والافتاء بهذا (يعني بقول مشائخ بلخ) اولى من الافتاء بما في النوادر (الى قوله) وحاصلها انها بالردة تسترق وتكون فيئا للمسلمين عند ابي حنيفة ۱۲ النوادر اى رواية -

(۵) قال في رد المحتار وعبارة النهر ولا يخفى ان الافتاء بما اختاره

ائمة بلخ اولیٰ من الافتاء بما فی النوادر ولقد شاھدنا من المشاق فی تجدیدھا فضلاً عن جبرھا بالضرب ونحوہ مالایعد ولایحد (الی قولہ) ومن القواعد المشقة تجلب التیسیر (قال الشامی بعد نقلہ) قلت المشقة فی التجدید لایقتضی ان یکون قول ائمة بلخ اولیٰ مما فی النوادر بل اولیٰ مما مر ان علیہ الفتوی وھو قول البخاریین (الی قولہ) تامل (شامی ص ۴۲۶ ج ۲)۔

(۶) وفی تعزیر الدر المختار ارتدت لتفارق زوجہا تجبر علی الاسلام وتعزر خمسة وسبعین سوطاً ولاتتزوج بغیرہ بہ یفتی ملتقط۔ قال الشامی قولہ لاتتزوج بغیرہ بل تقدم انہا تجبر علی تجدید النکاح بمھر یسیر وھذہ احدی روایات ثلاث تقدمت فی الطلاق الثانیة انہا لاتبین رداً لقصدھا السئ۔ الثالثة مافی النوادر من انہ یتملکہا رقیقة ان کان مصرفاً۔ ط (شامی ص ۲۰۷ ج ۳)

(۷) وفی قنیة الفتاویٰ تحرم اللعینة وتجبر علی الاسلام (برمز النوازل والواقعات للناطفی) وفیہا بعض مشائخ بلخ وابو القاسم الصفار واسمٰعیل الزاھد من ائمة بخاری وبعض ائمة سمرقند کانوا یفتون بعدم الفرقة بردتہا حسماً لباب المعصیة وفی الجامع الاصغر خان شاذان۔ وابو النصر الدبوسی یفتیان بانہا لاتبین (شرح الصباغی) وفیہا المرتدة مادامت فی دار الاسلام فانہا لاتسترق فی ظاھر الروایة وفی النوادر عن ابی حنیفة انہا تسترق (مجد الائمة الترجمانی) ثم قال ولوکان الزوج عالماً[1] استولی علیہا بعد الردة فتکون فیئاً للمسلمین عند ابی حنیفة رح ثم یشتریہا من الامام او یصرفہا الیہ ان کان مصرفاً فلوافتی مفت بہذہ الروایة حسماً لھذا الامر لاباس بہ قلت وفی زماننا بعد فتنة التتر العامة صارت ھذہ الولایات التی غلبوا علیہا و

[1] ھکذا فی الاصل ولم یظہر فائدتہ فلیتأمل ۱۲ منہ

اجروا احکامھم فیھم کخوارزم وماوراء النھر وخراسان ونحوھا صارت دارالحرب فی الظاھر فلو استولی علیھا الزوج بعد الردۃ یملکھا[عہ] ولا یحتاج الی شرائھا من الامام فتبقی فی یدہ بحکم الرق حسما لکید الجھلۃ و مکر المکرۃ علی ما اشار الیہ فی السیر الکبیر (قنیۃ الفتاوٰی ص ۸۰ باب نکاح الکافر) قال الشامی بعد نقل ھذہ العبارۃ من القنیۃ قولہ یملکھا مبنی علی ظاھر الروایۃ من انھا لا تسترق مادامت فی دارالاسلام ولاحاجۃ الی الافتاء بروایۃ النوادر لما ذکر من صیرورۃ دارھم دار الحرب فی زمانھم فیملکھا بمجرد الاستیلاء علیھا لانھا لیست فی دار الاسلام فافھم (شامی ص ۴۰۳ ج ۲)

(۸) وفی شرح الفقہ الاکبر لملا علی قاری رح ۔ وفی المضمرات لو افتی لامرأۃ بالکفر لتبین من زوجھا فقد کفر قبلھا ۔ وتجبر المرأۃ علی الاسلام وتضرب خمسۃ وسبعین سوطا ولیس لھا ان تتزوج الا بزوجھا الاول ھکذا قال ابوبکر وکان ابوجعفر رح یفتی بھا ویاخذ بھذا انتھی وقال بعضھم ان ردتھا لا تؤثر فی افساد النکاح و لا یؤمر بتجدید النکاح حسما لھذا الباب علیھن ۔ وعامۃ علماء بخاری یقولون کفرھا یعمل فی افساد النکاح لکنھا تجبر علی النکاح مع زوجھا قطعا وھذا فرقۃ بغیر طلاق بالاجماع وعلیھا الفتوی کذا فی منہاج المصلین (شرح فقہ اکبر مجتبائی ص ۲۲۱)

(۹) وفی باب المرتد من الدر المختار ولیس للمرتدۃ التزوج بغیر زوجھا بہ یفتی (قال الشامی تحتہ) وقد افتی الدبوسی والصفار

عہ فیہ ان الاحراز بدار الاسلام شرط الاستیلاء کما صرح بہ الشامی فی باب الاستیمان حیث قال ولا ملک قبل الاحراز بدارنا فکیف یصح القول بالملک ھھنا فلیتامل ویمکن ان یجاب بان الاحراز بالدار یکون شرطا لتملک المستامن لانہ لیس یسکن فی دار الحرب ۱۲ منہ

وبعض اهل سمرقند بعدم وقوع الفرقة بالردة رداً عليها و غيرهم مشوا على الظاهر ولكن حكموا بجبرها على تجديد النكاح مع الزوج وتضرب خمسة وسبعين سوطا واختاره قاضيخان للفتوى (شامی ص ۳۳۱ ج ۱)

رفع الاشتباہ

ولا يختلج فی صدرك ان قول البلخيين بظاهره يصادم نص الكتاب من قوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر ـ لانا نقول ان النص انما ورد فی اسلام الزوج وبقاء الزوجة على الكفر فمسئلتنا هذه اعنی ارتداد الزوجة غير داخل فيه نصاً بل للاجتهاد فيه مساغ ـ

قال فی التفسير الاحمدی ثم منع الله المؤمنين عن نكاح المشركات حيث قال ولا تمسكوا بعصم الكوافر يعنی ولا تمسكوا بما يعتصم به الكافرات من عقد وسبب ای لا تدخلوا الكافرات تحت نكاحكم على ما قدمه الامام الزاهد والاولى ان يحمل الامساك على حالة البقاء دون الابتداء والمراد النهی عن ابقاء نكاح التی بقيت فی دار الحرب او لحقت بدار الحرب مرتدة على ما قاله صاحب الكشاف والمدارك فالمعنى لا تحفظوها تحت تصرفكم ـ

وفی البحر المحيط ص ۲۵۸ ج ۱ قال ابن عطية هذه الآية كلها (ای قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات الخ) قد ارتفع حكمها وفيه ايضا قال ابن العربی كان هذا حكم الله تعالى مخصوصا بذلك الزمان فی تلك النازلة خاصة باجماع الامة ـ

لا يقال ان بقاء نكاح المرتدة وان لم يصادمه النص ولكن دلالة هذا النص تعارضه لانا نقول ان مسئلتنا هذه لا تدخل تحت دلالة النص ايضاً فان دلالة النص لا يطلق الا على ما يستفاد من النص لغةً

بحيث يفهمه عامة اهل اللغة وفسخ النكاح بالارتداد لم يزل عرضة للاجتهاد - فانكره القاضى ابن ابى ليلىٰ مطلقا كما فى مبسوط السرخسى ص ۴۹ ج ۵ - وبه قال داؤد الظاهرى كما عزاه اليه ابن قدامة فى المغنى ص ۵۶۴ ج ۶ - وقال الشافعى رح واحمد فى احدى الروايتين ان الارتداد اذا وقع بعد الدخول يتوقف فسخ النكاح على انقضاء العدة كما صرح به فى فتح القدير - فلو كان فسخ النكاح بالارتداد مدلول النص فلا يخفى علم مثل هؤلاء الائمة الاجلة ولهذا لم نجد فى شئ من الكتب ان الذين اختاروا ظاهر الرواية ينكرون على ائمة بلخ و سمرقند بمصادمة النص - فانه لو كانت فتوٰهم مخالفة للنص لنبّهوا عليها وردوها على اكمل وجه واتمه -

وان قيل ان نص الاية ودلالته وان لم يشمل ما نحن فيه و لكنه ملحق بالمنصوص قياسا - قلنا ذلك ما كنا نبغ فقد ثبت به ان للاجتهاد فيه مساغا فلا لوم على من لم يلحقه بالمنصوص لفارق بينهما وهو ان الموجب للفسخ فى المنصوص هو الاباء عن الاسلام او البقاء على الكفر جزاءً لفعله - ولا خفاء فى ان الارتداد بعد الاسلام اشد و اقبح من البقاء على الكفر الاصلى والاباء عن الاسلام فيقتضى جزاءً اشد وانكل فكيف يقاس الاشد على الاخف - ولا شك ان الحكم بفسخ النكاح فى المرتدة مع اختيارها فى ابتغاء الازواج وتركها سدى بحيث تذهب الى حيث شاءت وتتزوج بمن شاءت كما فى الكافرة الاصلية ليس من العقوبة والنكال فى شئ بل هو عين مغزاها ومرماها - نعم الحكم بعدم الفسخ على وجه المعاقبة جزاء بما اكتسبت من ارتدادها اغلظ واقرب للانزجار وهى اولىٰ به انتهىٰ هذا محصل تحقيق علماء السهارنفور من فيوضهم العالية -

قلت فان خالج فی قلبك ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب و اللفظ عام فیشمل ما نحن فیه ویخالفه فتوی علماء بلخ فاذحه ان المراد فی هذا الاصل العموم الذی لا یجاوز مراد المتکلم المفهوم من القرائن لا العموم المطلق والا لزم القول بالنهی عن الصوم فی السفر مطلقاً لحدیث لیس من البر الصیام فی السفر - واللازم منتف وههنا لیس مراد المتکلم العموم لما نحن فیه - ودلیله نفس اجزاء الآیة من قوله تعالیٰ واسألوا ما انفقتم ولیسئلوا ما انفقوا وقوله تعالیٰ وان فاتکم شیء من ازواجکم الی الکفار فعاقبتم فاتوا الذین ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا فان هذه الاحکام لیست عامة لما نحن فیه ویدل علی عدم العموم الاجماع کما مر عن ابن العربی -

روایات مذکورہ بالا سے یہ ثابت ہوگیا

کہ عورت کے مرتد ہونے کی صورت میں مذہب حنفیہ میں تین قول ہیں :-

ایک ظاہر الروایۃ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عورت کے مرتد ہونے سے نکاح تو فوراً فسخ ہو جائے گا لیکن پھر اس کو حبس و قید کر کے تجدید اسلام پر بھی اور اس پر بھی مجبور کیا جائے گا کہ وہ اپنے پہلے ہی خاوند سے تجدید نکاح کرے جیسا کہ عبارت قاضی خاں نمبر ۱ اور عالمگیری کی عبارت نمبر ۳ اور عبارت درمختار و شامی نمبر ۹ میں اس کی تصریح ہے کہ ظاہر الروایۃ جس میں فسخ نکاح کا حکم دیا گیا ہے اوس کے ساتھ یہ بھی مذکور ہے کہ عورت کو تجدید اسلام اور شوہر اول سے تجدید نکاح پر بزور حکومت مجبور کیا جائے گا خواہ اس کے مرتد ہونے کی غرض خاوند اول سے علحدہ ہونا ہی ہو یا حقیقۃً اوس کے عقائد بدل گئے ہوں دونوں صورتوں میں اوس کو تجدید نکاح پر مجبور کیا جائیگا کما صرح به الشامی حیث قال ولا یلزم من هذا ان یکون الجبر علی تجدید النکاح مقصورا علی ما اذا ارتدت لاجل الخلاص منه بل قالوا ذلك سداً

لهذا الباب من اصله سواء تعملات الخلاص ام لا كيلا تجعل ذلك حيلة

(شامی باب نکاح الکافر ص ۴۲۵ ج ۲)

دوسرا قول مشائخ بلخ و سمرقند اور بعض مشائخ بخارا اسمٰعیل زاہد اور ابو النصر الدبوسی اور ابو قاسم صفار کا فتویٰ ہے کہ عورت کے مرتد ہونے کی صورت میں نکاح فسخ ہی نہیں ہوتا بلکہ بدستور یہ عورت شوہر سابق کے نکاح میں رہتی ہے جیساکہ عبارت فتح القدیر نمبر ۱ و عبارت قاضیخاں نمبر ۲ و عبارت درمختار نمبر ۴ و عبارت شامی نمبر ۵ و نمبر ۶ و عبارت قنیہ نمبر ۷ اور شرح فقہ اکبر نمبر ۸ میں اس کی تصریح ہے۔

تیسرا قول وہ نوادر کی روایت ہے امام اعظم ابو حنیفہ رح سے کہ یہ عورت دار الاسلام میں بھی کنیز بنا کر رکھی جائے گی اور اس کے خاوند کا قبضہ اس پر بدستور سابق باقی رہے گا۔

لیکن اس روایت میں یہ تفصیل ہے کہ اگر یہ مرتد دار الاسلام میں ہو تو اس کا خاوند اس کو امام المسلمین سے قیمت دے کر خریدے گا یا اگر امام المسلمین اس کو مصرف سمجھیں گے تو اس کو مفت بھی دے دیں گے۔ بہر حال بغیر اجازت امام اس کو اپنے قبضہ میں لانا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر دار الحرب میں ہے تو اذن امام کی حاجت نہیں۔ بلکہ جب خاوند اوس پر قبضہ پائے تو اس کی ملک ہو جاوے گی اجازت امام وغیرہ کی کچھ حاجت نہیں جیساکہ عبارت قنیہ نمبر ۷ میں اس کی تصریح ہے۔

حاصل یہ ہے کہ عورت اگر مرتد ہو جاوے تو اوس کے نکاح کے بارہ میں حنفیہ کے تین

عہ تفصیل اس مسئلہ کی یہ ہے کہ اگر عورت مرتد ہو کر دار الحرب میں چلی جاوے یا دار الحرب میں ہی مرتد ہو تو اوس کو کنیز بنانے پر ظاہر الروایۃ بھی متفق ہے نوادر اور ظاہر الروایۃ کا اختلاف صرف اس میں ہے کہ دار الاسلام میں رہتے ہوئے بھی کنیز بن سکتی ہے یا نہیں جیساکہ فتح القدیر اور قنیہ کی عبارت مذکورہ سے واضح ہے ۱۲ منہ

عہ واذکرما نافی الحاشیۃ علی عبارۃ القنیۃ من ان القواعد تقتضی اشتراط الاحراز بدار الاسلام فی الاستیلاء ۱۲ منہ

قول ہوئے۔

ایک یہ کہ نکاح فسخ ہوجاتا ہے لیکن بعد تجدید اسلام اوس کو تجدید نکاح پر مجبور کیا جائے گا کسی دوسری جگہ نکاح کرنے کا اختیار نہ دیا جائے گا (وھو ظاھر الروایۃ)

دوسرا یہ کہ نکاح فسخ ہی نہ ہوگا بلکہ وہ دونوں بدستور زن وشوی رہیں گے۔

تیسرا یہ کہ عورت کو کنیز بنا کر رکھا جائے گا۔

تمام آراء کا متفق علیہ حکم

ان تینوں اقوال میں اگرچہ کچھ اختلاف ہے لیکن اتنی بات پر تینوں متفق ہیں کہ عورت کو کسی طرح یہ حق نہ دیا جائے گا کہ وہ اپنے پہلے خاوند کے نکاح سے علیحدہ ہوکر دوسری جگہ نکاح کرے۔ اس لئے یہ بات متفق علیہ ہوگئی کہ عورت کو دوسری جگہ نکاح کرنے کا ہرگز اختیار نہ ہوگا۔

اب ہندوستان میں بحالت موجودہ اس متفق علیہ حکم پر عمل کرنا پہلی روایت کو اختیار کرتے ہوئے غیر ممکن ہے کیونکہ فسخ نکاح کا حکم دے دینے کے بعد پھر تجدید نکاح پر مجبور کرنے والی کوئی قوت مسلمانوں کے پاس موجود نہیں۔ اور جہاں موجود ہوتی ہے وہاں بھی مشکلات کا سامنا ہوتا ہے جیساکہ شامی کی عبارت مندرجہ نمبرہ میں بیان کیا گیا ہے اس لئے پہلے قول یعنی ظاہر الروایۃ پر عمل کرنا ہندوستان میں بحالت موجودہ غیر ممکن ہوگیا کیونکہ اوس کے ایک جزو پر عمل کرنا اگرچہ اختیار میں ہے لیکن دوسرا جزو یعنی تجدید اسلام اور تجدید نکاح پر مجبور کرنا قطعاً اختیار میں نہیں۔

اور نوادر کی روایت پر عمل کرنا تو ظاہر الروایت سے بھی زیادہ مشکل بلکہ بحالت موجودہ غیر ممکن ہے۔

---

۵ لیکن اس روایت پر فتوی دینے کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ تجدید اسلام اور تجدید نکاح سے قبل شوہر کو استمتاع یعنی صحبت وغیرہ کی اجازت نہ دی جاوے جیساکہ متن میں بھی بعض مسائل ضروریہ کے زیر عنوان عنقریب آتا ہے ۱۲ منہ

اس لئے اب بجز اس کے کہ مشائخ بلخ و سمرقند کے قول کو اختیار کر کے اوسی پر فتوٰے دیا جائے کوئی چارہ نہ رہا۔

اور صاحب نہر کو اگرچہ اون مشکلات کا سامنا نہ تھا جو آج ہم پر گذر رہے ہیں مگر وہ اپنے وقت میں اسی روایت پر فتویٰ دینے کو تجویز فرماتے ہیں اور اس کے خلاف کرنے کو سخت مشکل میں ڈالنا قرار دیتے ہیں جیسا کہ عبارت شامی مندرجہ نمبر ۵ میں ان کی عبارت نقل کی گئی ہے۔

اور علامہ شامی بھی اس فتویٰ کی مخالفت نہیں کرتے اور جو کچھ فرمایا ہے وہ روایت نوادر پر قدرت ہونے کے وقت فرمایا ہے اور جب اوس پر قدرت نہ ہو تو اون کے نزدیک بھی مشائخ بلخ و سمرقند کے قول پر فتویٰ دینا متعین ہے اسی طرح دوسرے فقہاء بھی اس قول کو نقل کر کے تردید نہیں کرتے۔

پس ہندوستان میں بحالت موجودہ کہ حکومت مسلمانوں کی نہیں اس کے سوا مذہب حنفی پر عمل کرنا غیر ممکن ہے کہ مشائخ بلخ و سمرقند کے قول کے موافق یوں فتویٰ دیا جائے کہ عورت کے ارتداد سے نکاح فسخ ہی نہیں ہوتا بلکہ بدستور باقی رہتا ہے۔

بعض مسائل ضروریہ

مسئلہ مشائخ بلخ کے قول کے موافق جب کہ بقاء نکاح کا فتویٰ دیا جائے تو ساتھ ہی اس امر کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ تجدید اسلام کے قبل شوہر کے لئے اس مرتدہ سے استمتاع یعنی جماع اور اس کے دواعی مثل تقبیل و لمس بالشہوۃ وغیرہ کو جائز نہ کہا جائے کیونکہ آیت کریمہ لا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن سے کافر عورتوں کے ساتھ نکاح اور استمتاع کا حرام ہونا ظاہر ہے اور اس پر اجماع بھی ہے اور کتابیہ کا

---

۵ اسی طرح روایت نوادر یعنی استرقاق کی صورت میں بھی گو قبضہ خاوند کا اس پر ہو جاوے گا لیکن استمتاع جائز نہ ہوگا جیسا کہ امۂ مشرکہ سے باوجود قبضہ مالکانہ کے استمتاع جائز نہیں ۱۲ منہ

استثناء جو آیت والمحصنٰت من الذین اوتوا الکتٰب میں وارد ہوا ہے اوس سے کتابیہ اصلیہ مراد ہے۔ وہ مرتدہ اس میں داخل نہیں جس نے اہلِ کتاب کا مذہب اختیار کر لیا ہو۔

اور قول مذکور پر بقاء نکاح سے یہ لازم نہیں آتا کہ حالتِ کفر میں صحبت و جماع و دواعی جماع بھی جائز رہیں۔ فقہ احناف میں ایسے نظائر موجود ہیں کہ باوجود صحتِ نکاح و بقاء نکاح کے جماع و دواعی جماع حرام ہوتے ہیں۔ جیسے موطؤہ بالشبہہ کہ اوس کا نکاح بدستور سابق قائم ہے مگر انقضائے عدت تک اوس سے ہمبستری وغیرہ بالکل حرام ہے اسی طرح حاملہ من الزنا اگر غیر زانی سے نکاح کرے تو گو نکاح صحیح ہو جاتا ہے مگر شوہر کو صحبت جائز نہیں ہوتی۔

مسئلہ ۲ حلت استمتاع کے لئے تجدید اسلام کا شرط ہونا تو آیت مذکورہ اور اجماع وغیرہ سے مسئلہ اولیٰ میں ثابت ہو چکا ہے۔ پھر تجدید اسلام کے بعد ظاہر الروایۃ کے موافق تجدید نکاح بھی ضروری ہے بغیر اس کے استمتاع جائز نہیں۔ مگر مشائخ بلخ کے قول پر تجدید نکاح شرط نہیں۔ جیسا کہ عبارت شرح فقہ اکبر نمبر ۶ میں اس کی تصریح گذری ہے۔

لیکن اس خاص جزو میں ظاہر الروایت کو ترک کرنے کی کوئی ضرورت داعی نہیں لہٰذا تجدید نکاح کو بھی ضروری کہا جاوے گا کہ اس میں احتیاط ہے۔

مسئلہ ۳ صورت مذکورہ میں تجدید نکاح کے لئے انقضائے عدت ضروری نہیں کما ہو ظاہر۔ لیکن تھوڑا سا مہر جدید ضروری ہے جو دس درہم سے کم نہ ہو جیسا کہ فتح القدیر نمبر ۱ وغیرہ کی عبارات گذشتہ سے معلوم ہو چکا ہے اور مہر سابق کا بدستور واجب فی الذمہ رہنا ظاہر ہی ہے۔

خلاصۂ فتویٰ

اس مجموعہ سے خلاصہ اس فتویٰ کا یہ حاصل ہوا کہ عورت بدستور سابق اسی خاوند کے قبضہ میں رہے گی دوسرے شخص سے ہرگز نکاح جائز نہیں

لیکن جب تک تجدید اسلام کرکے تجدید نکاح نہ کرے اوس وقت تک اس کے ساتھ جماع اور دواعی جماع کو جائز نہ کہا جاوے گا۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وھو المستعان وعلیہ التکلان والحمد للہ الذی بعزتہ وجلالہ تتم الصالحات۔

کتبہ

العبد الضعیف محمد شفیع الدیوبندی

عفا اللہ عنہ وعافاہ ویجعلہ کما یحب ویرضاہ

خادم دار الفتیا بدار العلوم الدیوبندیۃ

لاول الربیعین من سنۃ ۱۳۵۲ اثنتین وخمسین بعد ثلاث مائۃ والف

تصدیقات

حضرات علماء امداد العلوم تھانہ بھون ودار العلوم دیوبند ومظاہر علوم سہارنپوری جو ارتداد احد الزوجین کے احکام کی ترتیب وتہذیب وتصحیح وتنقیح میں شریک رہے

مدرسہ امداد العلوم
تھانہ بھون ضلع مظفر نگر
سنہ ۱۳۱۵ ھجری

؎ اس ضمیمہ کے شروع تین ورق کے بعد جہاں یہ عنوان ہے "چوتھا احتمال" اس عنوان کے اخیر میں ف کے تحت میں ان تصدیقات کے متعلق ایک مضمون ہے اس کو ملاحظہ فرمایا جاوے ۱۲ منہ

از امداد العلوم تھانہ بھون

الاحکام کلہا صحیحۃ

اشرف علی

۶ ربیع الاول سنہ ۱۳۵۲ھ

الجواب صواب

سراج احمد امروھی

مدرس خانقاہ امدادیہ

عورت کے مرتد ہونے سے فسخ نکاح نہ ہونے پر جناب مفتی صاحب مدفیوضہم نے جو تحریر فرمایا ہے وہ بالکل درست ہے اس تحقیق انیق کی خاص جامعیت اور ضرورت کو دیکھ کر بیساختہ دل سے نکلتا ہے۔

للہ در المجیب حیث اجاد واصاب فیما افاد واجاب

کمترین خلائق احقر

عبد الکریم گمتھلی عفی عنہ مقیم خانقاہ امدادیہ

تھانہ بھون ۱۴ رمضان مبارک سنہ ۱۳۵۲ھ

طالعت هذه الضميمة الفخيمة وتشرفت بتوسم هذه الدرة اليتيمة فلله در من اخرجها من الصدف الانيق واستخرجها من البحر العميق وانا موافق لجميع ما في الباب ومسرور بضم هذه الضميمة باصل الكتاب والله اعلم بالصواب

حرره بقلمه العبد المنیب

ظفر احمد عفا عنه ۲۶ رمضان سنہ ۱۳۵۲ ہجری

از مدرسہ عالیہ دار العلوم دیوبند

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما شفاء العی السؤال

دار الافتاء بالجامعة الاسلامية

فی دیوبند الہند

بالکل صحیح و درست ہے۔

فقیر سید اصغر حسین عفا اللہ عنہ

(مورخہ ١٥ ر جمادی الاولیٰ ١٣٥٢ھ ہجری)

الجواب ـــــــ صحیح

بندہ محمد ابراہیم عفی عنہ

الجواب ـــــــ صحیح

عبد السمیع عفی عنہ

المجیب ـــــــ مصیب

ریاض الدین عفی عنہ

الجواب ـــــــ صحیح

حسین احمد غفر لہٗ

بندہ سید محمد مبارک علی غفر لہٗ

الجواب ـــــــ صحیح

محمد رسول خاں عفا اللہ عنہ

الجواب ـــــــ صحیح

مسعود احمد عفا اللہ عنہ

احقر العباد

محمد طیب غفر لہٗ

از مدرسہ عالیہ مظاہر علوم

سہارنپور

مہر: ١٣٤٣ھ — مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور

الجواب ـــــــ صحیح

عبد اللطیف عفا اللہ عنہ

ناظم مدرسہ مظاہر علوم

١٢ ر رمضان المبارک ١٣٥٢ھ

الجواب ـــــــ صحیح

محمد زکریا کاندھلوی مدرس مدرسہ مظاہر علوم

الجواب ـــــــ صواب

بندہ عبد الرحمٰن غفر لہٗ، مدرس مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور

بندہ محمد اسعد اللہ عفا اللہ عنہ

اِعلام السئوال
عن
اَعلام الرسول

عَلَمِ نبوی کی تحقیق

* * * * * * * * * * * * * *

مقام تصنیف دار العلوم کراچی

تاریخ تصنیف ۷ شعبان ۱۳۹۰ھ

؁ کے عام انتخابات میں جہاں نظریاتی فتنے اٹھائے گئے، وہاں لاتعداد جھنڈے بھی برآمد ہوئے، ہر ایک پارٹی نے اپنے زعم کے مطابق اپنے نظریات کے لئے مخصوص جھنڈے استعمال کئے جن کو ان نظریات کا مظہر قرار دیا گیا۔

ایک جماعت نے اپنے جھنڈے کو خالص "علم نبوی" قرار دیا، اس پر اطرافِ ملک سے بے شمار سوالات آنے لگے، پیشِ نظر رسالہ میں بھی سوال و جواب مذکور ہیں اور شاید اس موضوع پر یہ اپنی طرز کا پہلا اور انوکھا رسالہ ہے۔

الاستفتاء

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین اس بارے میں کہ آج کل سیاسی ہماہمی اور انتخابی سرگرمیوں کے سلسلہ میں جھنڈوں کا مقابلہ بھی ہو رہا ہے، ایک جماعت کا سیاہ اور سفید دھاریوں والا جھنڈا ہے، یہ جماعت کہتی ہے کہ یہ پرچم نبوی ہے اور حدیث سے اس کا ثبوت دیا جاتا ہے، کہتے ہیں کہ حدیث شریف میں عَلَمِ نبویؐ کے لئے لفظ "النمرة" وارد ہوا ہے جو علم مذکور کا مصداق ہے، کیا ان لوگوں کا یہ بیان صحیح ہے؟ اگر سیاہ وسفید دھاریوں والا جھنڈا استعمال کرنا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے تو کیا اس جھنڈے کو کوئی تقدس حاصل ہے اور کیا اس کو دفع مصائب کے لئے گھروں پر لگا دینا درست ہے؟ یہ بھی ارشاد فرمائیں کہ علم مذکور کے علاوہ دوسرے رنگوں کے جھنڈے استعمال کرنا بھی سید العرب والعجم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے؟

المستفتی

محمد عبد المنان

مدینہ مسجد۔ کھلنا (مشرقی پاکستان)

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عَلَم مبارک کس قسم اور کس رنگ کا تھا اور موجودہ سیاسی پارٹیوں میں سے ایک پارٹی سیاہ وسفید دھاریوں والے عَلَم کو جو علم نبوی کہتی ہے اس کی کیا حیثیت ہے؟ یہ سوالات آج کل اطراف پاکستان سے آرہے ہیں اور اس کو بلا وجہ بحث وجدال کا ایک نیا موضوع بنا دیا گیا ہے، ایک پارٹی اپنے

جھنڈے کو خصوصی طور پر علَم نبوی کہنے پر مصر ہے دوسری پارٹیاں اس کی مخالفت پر ہیں، اس لئے ضروری معلوم ہوا کہ واقعہ کی اصل حقیقت مستند روایات حدیث سے واضح کر دی جائے۔

واقعہ یہ ہے کہ لفظ "علَم" کے ساتھ تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق کوئی روایت کتب متداولہ میں نہیں ملی، لفظ "لوا" اور "رایہ" کے الفاظ سے حدیث میں مختلف روایات آئی ہیں، لواء اور رایہ بھی جھنڈے ہی کو کہا جاتا ہے۔

اس میں علمائے حدیث و لغت کا اختلاف ہے کہ ان دونوں میں کیا فرق ہے؟ بعض کا قول یہ ہے کہ کوئی فرق نہیں بلکہ ایک ہی چیز کے دو نام ہیں، اور اکثر حضرات نے فرق کیا ہے، امام ترمذی رح نے دونوں لفظوں کے الگ الگ باب قائم کر کے اس فرق کی طرف اشارہ کیا ہے۔

عام طور سے حضرات محدثین اور علمائے لغت کے اقوال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ "لواء" بڑے جھنڈے کو کہتے ہیں جو امیر المؤمنین کے ساتھ رہتا ہے اور مقامِ امیر کا پتہ دیتا ہے، اور "رایہ" چھوٹے چھوٹے جھنڈے ہوتے ہیں جو لشکر کے مختلف حصوں کے نشانات ہوتے ہیں، بعض حضرات نے اس کے برعکس بھی کہا ہے اور روایات حدیث و تاریخ پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی لواء کی جگہ رایہ اور رایہ کی جگہ لواء کا لفظ بھی توسعاً استعمال کیا گیا ہے اسی لئے بعض حضرات نے دونوں لفظوں کو ہم معنی قرار دیا ہے اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود شریک جہاد ہوتے تھے تو ان دونوں یعنی لواء اور رایہ کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہوتی تھی، لواء النبی اور رایۃ النبی کہا جاتا تھا۔

عام روایاتِ حدیث جن کی تفصیل بعد میں آتی ہے اس پر شاہد ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا لواء مبارک (یعنی بڑا جھنڈا) سفید تھا، ترمذی کی روایت سے ثابت ہے کہ فتح مکہ کے وقت بھی سفید لواء ہی آپ کے ساتھ تھا، اور بعض روایات سے کسی وقت سیاہ لواء کا استعمال بھی معلوم ہوتا ہے (کما ذکرہ ابن قیم فی الزاد)۔

البتہ چھوٹے جھنڈے جو خاص خاص قبائل اور لشکر کے مختلف حصوں کی علامت سمجھے جاتے تھے وہ مختلف رنگ کے ثابت ہیں، ان میں سفید رنگ بھی ثابت ہے، سُرخ بھی، زرد بھی، سیاہ بھی اور سیاہ وسفید کا مجموعہ بھی جس کی تشریح شراح حدیث نے یہ کی ہے کہ اس میں سیاہ وسفید خطوط تھے، اور عمدۃ القاری میں علامہ عینی رحنے ان مختلف رنگوں کی وجہ یہ تبلائی ہے کہ اوقات مختلفہ میں مختلف رنگ استعمال کئے گئے ہیں (قلت وجہ الاختلاف باختلاف الاوقات۔ عمدہ ص ۲۳۳ ج ۱۴) مجموعہ روایات حدیث سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ بڑا جھنڈا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتا تھا وہ تو عموماً سفید رہتا تھا کیونکہ سفید رنگ آپ کو محبوب بھی تھا، اور کبھی سیاہ بھی استعمال ہوا ہے اور لشکر کے مختلف حصوں کے لئے چھوٹے چھوٹے مختلف رنگوں کے سفید، سیاہ، سرخ، زرد اور سیاہ وسفید سے مرکب استعمال ثابت ہے، اس مجموعۂ تعامل سے معلوم ہوتا ہے کہ جھنڈوں کا کوئی خاص رنگ مطلوب ومقصود نہ تھا، بلکہ وقت پر جس رنگ کا کپڑا میسّر آگیا وہ استعمال کر لیا گیا، اور یہی اسلامی سادگی اور اسلامی تعلیمات کا اصل مزاج ہے، سیرت حلبیہ کی روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ "رایہ سوداء" جس کا ذکر حدیث میں ہے وہ حضرت عائشہ صدیقہ رضہ کی ایک چادر سے بنایا گیا تھا، یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ وقت پر جیسا کپڑا آسانی سے مل گیا اس کو استعمال کر لیا گیا۔

اور یہ رواج جو آج کل تمام ممالک اور تمام اقوام میں چل گیا ہے کہ ہر قوم اور ہر ملک کا جھنڈا اور اس کا مخصوص رنگ بہ حیثیت ایک مستقل قومی نشان سمجھا جاتا ہے اور اسی کو قوم کے اندازِ فکر کا مظہر قرار دیا جاتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں جھنڈے اس کام کے لئے استعمال نہ ہوتے تھے، بلکہ وہ صرف جنگ وجہاد میں نظم وضبط قائم رکھنے کے لئے تھے، اسی وجہ سے ان کے رنگ اور ہیئت کا مختلف اوقات میں مختلف ہونا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔ اگر جھنڈوں کو مستقل قومی نشان اور اسلامی فکر وعمل کا آئینہ دار بنانا مقصود ہوتا۔

تو یہ صورت ہرگز نہ ہوتی کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ کی چادر مل گئی تو اس کا جھنڈا بنالیا اور کبھی کسی رنگ کا، کبھی کسی رنگ کا جھنڈا استعمال فرمایا۔ اس زمانہ میں جو جھنڈے کو قومی نشان اور قومی انداز فکر کا مظہر بنا کر استعمال کیا جا رہا ہے یہ بھی اگرچہ کوئی ناجائز فعل نہیں، مگر اس کو سنت نبوی کہنا بھی درست نہیں۔

جس مخصوص رنگ کے جھنڈے کو ایک خاص پارٹی عَلَم نبوی کہنے پر اصرار کرتی ہے، اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سیاہ وسفید رنگ کا جھنڈا بھی استعمال فرمایا ہے۔ اسی لئے حدیث میں سود اءمن نمرۃ کا لفظ آیا ہے، شارحین اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ اس میں سیاہ وسفید خطوط کی آمیزش تھی لیکن اس آمیزش کی ہیئت کیا تھی؟ خطوط کی تعداد کتنی تھی؟ دھاریاں تھیں تو اوپر سے نیچے کو تھیں یا کسی دوسری طرح ٹیڑھی تھیں یا سیدھی؟ اس کی کوئی تفصیل روایات میں نہیں آئی، لہٰذا کسی خاص ہیئت ونوعیت کا تعین پھر اس کی خصوصیت کا، اور اس میں خاص تقدس کا ادعا، بالکل غلط اور بے دلیل ہے۔ اس کے علاوہ اگر کوئی شخص یا جماعت اپنے جھنڈے میں ٹھیک وہی رنگ اور وہی ہیئت اختیار کرے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے تب بھی اس کو عَلَم نبوی یا پرچم نبوی کہنا ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی شخص سیاہ دستار استعمال کرے اور چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فتح مکہ اور دوسرے مواقع میں سیاہ عمامہ استعمال فرمانا مستند احادیث سے ثابت ہے تو وہ محض اس رنگ کے اشتراک کی بنا پر اپنی دستار کو دستار نبوی یا عمامہ نبویہ کہنے لگے۔

امت نے لباس اور رنگ وغیرہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت کا ہر زمانہ میں بڑا اہتمام کیا ہے؛ اور آپ کے ساتھ ادنی مشاکلت کے ثواب اور سعادت ہونے میں کوئی شک وشبہ نہیں، مگر یہ کہیں نہیں سنا گیا کہ کسی نے اس اشتراک رنگ کی وجہ سے اپنی قمیص کو قمیص نبوی یا اپنی دستار کو دستار نبوی کہا ہو۔ جھنڈوں کے رنگ میں بھی امت نے ضرور آپ کے جھنڈوں کے رنگ وغیرہ کی متابعت کی کوشش

ہر زمانہ میں کی ہوگی، لیکن یہ سننے میں نہیں آیا کہ اس متابعت کی وجہ سے کسی نے اپنے جھنڈے کو عَلَمِ نبوی کہا ہو۔ آج بھی اگر کسی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشابہت کی نیت سے سیاہ وسفید جھنڈا استعمال کیا خواہ وہ مشابہت پوری بھی نہ ہو تو اس نیت کا ثواب اُس کو ضرور ملے گا، مگر اس کو عَلَمِ نبوی کہہ کر دوسروں پر اپنے تفوق جتاتے پھرنے کا کوئی جواز نہیں، اس سے وہ ثواب بھی ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہے، خاص طور سے عوام کو یہ جتانا جیسا کہ سوال میں کہا گیا ہے بالکل ہی بے اصل ہے کہ اس خاص ہیئت کا پرچم اگر مکانات پر لگایا جائے تو دفع مصائب کا ذریعہ بنے گا۔

اس کے علاوہ اس وقت قابل غور بات یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام رضؓ کے مجموعی تعامل میں جس چیز کو کوئی خاص اہمیت نہیں دی گئی کہ جھنڈے کا رنگ کیسا ہو اسی کو ایک سب سے بڑا مسئلہ بنا دینا حدود سے کس قدر تجاوز ہے! کیا مقاصدِ اسلامیہ انھی دلائل سے ثابت کیے جاتے ہیں؟ اگر کوئی بُری سے بری جماعت ٹھیک اس رنگ اور ہیئت کا جھنڈا استعمال کرنے لگے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استعمال کیا تھا تو کیا یہ جھنڈے کا رنگ اس کی حقانیت کی دلیل اور اس کے تقدس کا ذریعہ بن سکتا ہے۔

مسلمانوں کا فرض ہے کہ اس فضول جدال سے بچیں اور کام کی باتوں میں وقت اور توانائی صرف کریں

یہ جو کچھ لکھا گیا ہے اس کی شہادت کے لئے روایات حدیث اور اس پر آئمۂ حدیث کی چند تصریحات اہل علم کے لئے نقل کی جاتی ہیں، خدا کرے کہ شرح صدر اور رفع نزاع کا ذریعہ بنیں، واللہ الموفق والمعین

جھنڈے کے رنگ کے متعلق احادیث

(۱) باب ماجاء فی الالویہ ـــــ عن جابر رضؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل مکۃ ولواءہ ابیض (رواہ الترمذی)

(۲) باب ماجاء فی الرایات ـــــــ سئل عن البراء بن عازب رض عن رایۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال کانت سوداء مربعۃ من نمرۃ رواہ الترمذی وقال ھذا حدیث حسن صحیح الخ واخرجہ ابوداؤد و النسائی ایضا وفی تفسیر النمرۃ قال علی القاری ھی بردۃ من صوف یلبسہا الاعراب فیہا تخطیط من سواد و بیاض ـــ وعن ابن عباس رض قال کانت رایۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سوداء ولوائہ ابیض - رواہ الترمذی وقال ھذا حدیث غریب من ھذا الوجہ (ترمذی ص ۲۳۷ ۲۳۸ ج اوّل وفی مجمع الزوائد ص ۳۲۱ ج ۵)

(۳) عن ابن عباس رض و بریدۃ رض ان رایۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانت سوداء و لوائہ ابیض (رواہ ابو یعلی والطبرانی - وفیہ حبان بن عبید اللہ بیض لہ ابن ابی حاتم فھو مجھول و بقیۃ رجال ابی یعلی ثقات)

وعن ابن عباس رض قال کانت رایۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سوداء ولوائہ ابیض مکتوب فیہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ قلت ورواہ الترمذی وابن ماجہ خلا الکتابۃ علیہ رواہ الطبرانی فی الاوسط وفیہ حیان وبقیۃ رجالہ رجال صحیح-

(۴) وفی زاد المعاد ـــــــ وکانت لہ رایۃ سوداء یقال لہا عقاب وفی سنن ابی داؤد عن رجل من الصحابۃ رایت رایۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صفراء وکانت لہ الویۃ بیضاء وربما جعل فیہا الاسود (زاد ص ۳۳ ج ۱)

(۵) وفی عمدۃ القاری وروی ابوالشیخ ابن حبان من حدیث عائشۃ رض قالت کان لواء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابیض -

(۶) وروی ابوداؤد من روایۃ سماک بن حرب عن رجل من قومہ

عن آخر منهم قال رأیت رایة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صفراء

وروی الطبرانی فی الکبیر من حدیث جابر رض ان رایة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانت سوداء

(۸) وروی ابن ابی عاصم فی کتاب الجهاد من حدیث کُرز بن اسامة رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه عقد رایة بنی سلیم حمراء۔

(۹) وروی ایضاً من حدیث بریدة رض یقول کنت جالساً عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعقد رایة الانصار وجعلها صفراء۔

قال العینی فان قلت ما وجه التوفیق فی اختلاف هذه الروایات قلت وجه الاختلاف باختلاف الاوقات (عمدة ص ۲۳۳ ج ۱۴)

(۱۰) وفی السیرة الحلبیة من غزوة البدر الکبری ما نصه ودفع صلی اللہ علیہ وسلم اللواء وکان ابیض الی مصعب بن عمیر رض وکان امامه صلی اللہ علیہ وسلم رایتان سوداوتان احدهما مع علی بن ابی طالب رض ای ویقال لها عقاب وکانت من مرط عائشة رض رو فیه بعد ذلك)۔

وفی الامتاع انه صلی اللہ علیہ وسلم عقد الالویة وهی ثلاثة لواء یحمله مصعب بن عمیر رض ورایتان سوداوتان احداهما مع علی بن ابی طالب رض والاخری مع رجل من الانصار۔ وفیه اطلاق اللواء علی الرایة وقد تقدم ان جماعة من اهل اللغة صرحوا بترادف اللواء والرایة (سیرة حلبیة ص ۵۳۳ ج ۱)

(۱۱) قال ابن اسحاق عن عبد اللہ بن ابی بکر رض عن عائشة رض کان لواء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الفتح ابیض ورایة سوداء تسمی العقاب وکانت قطعة من مرط مرحل۔ البدایة والنهایة ص ۲۹۳۔ ج ۴)

⁘

الفرق بين اللواء والراية

قال الرشاطی الرایات کانت بخیبر وانما کانت الالویة قبل

(عمدة القاری)

وفی شرح المسلم: الرایة العلم الصغیر۔ واللواء العلم الکبیر۔
قلت ویؤیده حدیث "بیدی لواء الحمد وآدم ومن دونه تحت لوائی
یوم القیامه"۔

قال التورپشتی: الرایة هی التی یتولاها صاحب الحرب ویقاتل
علیها وتمیل المقاتلة الیها۔ واللواء علامة کبکبة الامیر یدور معه
حیث دار (مرقاة شرح مشکوٰة)

وفی عمدة القاری اللواء العَلَم الضخم علامة لمحل الامیر

بنده محمد شفیع عفا الله عنه
دار العلوم کراچی ۱۴
۷ر شعبان سنہ ۱۳۹۰ھ

طریق السداد
فی
عقوبۃ الارتداد

مرتد کی سزا اسلام میں

جس میں ردِّ قادیانیت کے ساتھ

مُرتد اور "تارکِ اسلام" کی صحیح تعریف۔

تاریخِ ارتداد۔ مرتد کے ساتھ معاملات

اور اسلامی معاشرہ میں مرتد کا مقام۔

قرآن و سُنّت کی روشنی میں

مقام تالیف ــــــــــ دیوبند

تاریخ تالیف ــــــــــ ربیع الاول سنہ ۱۳۳۰ھ

اشاعت اوّل ــــــــــ دار الاشاعت دیوبند

"قادیانیوں نے دعویٰ کیا تھا کہ مرتد کی سزا اسلام میں قتل نہیں ہے، اس سلسلہ میں ان کا آرگن "پیغام صلح" بار بار قتل مرتد کے اجماعی حکم کے خلاف مضامین شائع کر رہا تھا، یہ مقالہ اس کی تردید میں سپرد قلم کیا گیا۔"

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ

قادیانی مذہب اور اس کی تحریفات نے جن ضروریاتِ اسلامیہ کو تختۂ مشق بنایا ہے وہ غالباً ہمارے ناظرین سے مخفی نہیں۔ ختم نبوت کا انکار، نزول مسیح کا انکار اور فرشتوں کا زمین پر آنے سے انکار وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب کچھ تھا مگر ہم سمجھتے تھے کہ یہ سب اولوالعزمیاں مرزا صاحب کے دم تک ہیں۔ کیونکہ وہ اپنے آپ کو خدا کا نبی کہتے تھے اور اس کا مستحق سمجھتے تھے کہ حدیثِ نبوی کے ذخیرہ میں سے جس حصہ کو چاہیں لیں اور جس کو چاہیں (نعوذ باللہ) ردی کی ٹوکری میں ڈال دیں جس کا خود مرزا صاحب نے اپنی تصانیف شہادت القرآن اور اربعین ص ۱۵ وغیرہ میں کھلے بندوں اعلان کیا ہے۔ لیکن آج نعمت اللہ خاں[1] مرزائی کے قتل نے یہ بات دکھلادی کہ ع

"ایں خانہ تمام آفتاب است"

مرزا صاحب کے مرنے سے بھی نصوص شرعیہ کی تحریف اور بدیہی الثبوت مسائل اسلامیہ کے انکار کا دروازہ بند نہیں ہوا بلکہ اُن کا روحانی فیض آج تک اپنے لوگوں میں کام کر رہا ہے جس کی نظیر یہ ہے کہ شریعتِ اسلام کا کھلا ہوا فیصلہ ہے کہ مسلمان ہونے کے بعد مرتد ہونے

---

[1] یہ شخص کابل میں مرزائی دجل کی اشاعت کرنے کے لئے گیا تھا۔ والی کابل نے علماء سے فتویٰ لے کر اس کو قتل کرادیا اس پر مرزائی اُمت بجائے اس کے کہ اپنے مرتد نہ ہونے کا ثبوت پیش کرتی اس قدر چراغ پا ہوئی کہ اسی کا انکار کر دیا کہ اسلام میں مرتد کی سزا قتل ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اپنے ارتداد کی وجوہ میں ایک اور وجہ کا اضافہ کر دیا کہ اسلام کا ایسا قطعی حکم جو قرآن و حدیث کی نصوص اور اجماع سے ثابت ہے اُس کی تحریف کر ڈالی۔ اس زمانہ میں اخبارات میں یہ بحث چلی کہ اسلام میں مرتد کی سزا قتل ہے یا نہیں۔ احقر نے یہ مضمون اُسی زمانہ میں لکھ کر اخبارات کو دیا تھا۔ پھر بعض احباب کے تقاضا سے مناسب معلوم ہوا کہ مستقل بھی شائع کر دیا جاوے ۱۲ منہ

کی سزا قتل ہے۔ آیاتِ قرآنیہ کے بعد احادیث نبویہ کا ایک بڑا دفتر اس حکم کا صاف طور سے اعلان کر رہا ہے جن میں سے تقریباً تیئس حدیثیں ہمارے زیر نظر ہیں جن کو اگر ضرورت سمجھی گئی تو کسی وقت پیش کیا جائے گا۔ اس کے بعد اگر خلافتِ اسلامیہ کی تاریخ پر ایک نظر ڈالئے تو چاروں خلفائے راشدین سے لے کر بعد کے تمام خلفاء کا متواتر عمل تبلا رہا ہے کہ یہ مسئلہ اُن بدیہیاتِ اسلامیہ سے ہے کہ جس کا انکار کسی مسلمان سے متصور نہیں۔

بایں ہمہ آج جب کہ دولتِ افغانستان (زادہا اللہ شرفاً و اجلالاً) نے اس شرعی اور قطعی فیصلہ کے ماتحت نعمت اللہ خاں مرزائی کو قتل کر دیا تو فرقہ مرزائیہ کی دونوں پارٹیاں قادیانی اور لاہوری اور بالخصوص اُس کا آرگن پیغامِ صلح سرے سے اس حکم کے انکار پر تُل گئے اور دولتِ افغانستان پر طرح طرح کے بیہودہ عیب لگانے اور اُن کے عین شرعی فیصلہ کو وحشیانہ حکم ثابت کرنے میں ایڑی چوٹی کا زور صرف کیا۔

ہمیں اس دیدہ دلیر معاصر سے سخت تعجب ہے کہ وہ ملتِ اسلامیہ کو چیلنج دیتا ہے کہ از روئے شریعتِ اسلامیہ مرتد کی سزا قتل ہونا ثابت کریں۔ حالانکہ یہ مسئلہ اسلام میں اس قدر بدیہی الثبوت ہے کہ ہم کسی مسلمان پر بلکہ خود ایڈیٹر پیغام صلح پر بدگمانی نہیں کر سکتے کہ وہ اس قدر ناواقف اور احکامِ شرعیہ سے غافل ہوں گے کہ اُن کو قتل مرتد کی کوئی دلیل ادلہ شرعیہ میں نہیں ملی۔ میں تسلیم کر سکتا ہوں کہ قرآن کریم کے دلائل اور اُس کے محیر العقول لطائف ان کی پرواز سے بالاتر ہونے کی وجہ سے ان کی نظر سے اوجھل رہے ہوں۔ لیکن یہ کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ احادیث کا اتنا بڑا دفتر ایک شخص پر بالکل مخفی رہے جو منہ بھر بھر کر علم کی ڈینگ مارتا ہے اور علمائے اسلام کے منہ آتا ہے۔

ہاں میں اُن کو اس میں بھی معذور سمجھتا کہ یہ سب حدیثیں غیر درسی کتابوں میں ہیں۔ لیکن حیرت تو یہ ہے کہ ان میں سے دس بارہ حدیثیں وہ ہیں جو حدیث کی درسی کتابوں (صحاح) پر ایک سرسری نظر ڈالنے والے کے بلا تکلف سامنے آجاتی ہیں۔ جن سے معمولی درجہ کے طالب علم بھی ناواقف نہیں رہ سکتے۔ مگر ایڈیٹر پیغام صلح ہیں کہ نہایت دلیری کے ساتھ کہہ رہے ہیں کہ (سنت نبوی میں قتل مرتد کا کوئی اُسوہ نہیں ملتا)۔

ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ کلام غیظ وغضب کی بدحواسی میں ان کے قلم سے نکل گیا ہے (جس پر وہ افاقہ کے بعد قرآن وحدیث کو دیکھ کر پشیمان ہوئے ہوں گے) یا واقع میں اُن کی تحصیل اور مبلغ علم یہی ہے کہ جس حکم سے قرآن وحدیث اور تعامل سلف کے دفتر بھرے ہوئے ہوں اُن کا دماغ اُس کے علم سے ایسا کورا ہے کہ علمائے اسلام کو اُس کے اثبات کا اس بیہودہ خیال پر چیلنج دے رہے ہیں کہ وہ ثابت نہ کر سکیں گے۔ اور اگر ایسا ہے تو ہم ایڈیٹر صاحب کو اس معاملہ میں بھی معذور سمجھیں گے کیونکہ اُن کو مرزا صاحب ایک ایسے کام میں لگا گئے ہیں جس سے وہ کسی وقت فارغ نہیں ہو سکتے۔ مرزا صاحب کے متہافت اور متعارض اقوال کی گتھیوں کا سلجھانا ہی عمر گنوا دینے کے لئے کافی ہے۔ ان کو کہاں فرصت کہ وہ خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے دین کی طرف متوجہ ہوں اور آپ کی احادیث کو پڑھیں اور سمجھیں۔

اگرچہ مرزائی فرقہ کے حالات کا تجربہ رکھنے والے حضرات یہاں بھی یہی کہیں گے کہ یہ سب شقیں غلط ہیں۔ دراصل یہ سب احکام قرآن وحدیث اُن کے ضرور سامنے ہیں مگر وہ جان بوجھ کر دیکھتے آنکھوں اُن کا انکار کر رہے ہیں اور وہ اس میں بھی معذور ہیں کیونکہ ان کے آقا مرزا صاحب کی یہی تعلیم ہے جس پر اُن کی زندگی کے بہت سے کارنامے شاہد ہیں۔

بہرحال صورت کچھ ہو، آج پیغام صلح دنیائے اسلام کو پیغام جنگ دے کر یہ چاہتا ہے کہ اس مسئلہ کو اخباری گھوڑ دوڑ کا میدان بنائے اگر اُس کے نزدیک اسی کی ضرورت ہے کہ اس بدیہی الثبوت مسئلہ پر بحث کر کے اخبار کے کالموں کو پُر کیا جائے تو ہمیں بھی کچھ ضرورت نہیں کہ اس کو غیر ضروری ثابت کریں۔

لہٰذا ہم مختصر طور پر یہ دکھلانا چاہتے ہیں کہ شریعتِ اسلامیہ مرتد کے لئے کیا سزا تجویز کرتی ہے اور خلفائے راشدین اور بعد کے تمام خلفاء نے مرتدین کے ساتھ کیا معاملہ کیا ہے۔

قرآنِ عزیز اور قتلِ مرتد اس بحث کو چونکہ مجھ سے پہلے اور افاضل بھی مفصل لکھ

چکے ہیں اس لئے صرف ایک آیہ کو مختصراً پیش کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے ۔ قال اللہ تعالیٰ
اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَ رَسُوْلَہٗ ۔(الآیہ) یہ آیت اُن لوگوں کے
بارہ میں نازل ہوئی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مرتد ہو گئے تھے جس کا
طویل واقعہ اکثر کتب حدیث و تفسیر میں موجود ہے اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اسی آیت کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے اُن لوگوں کو قتل کیا جیسا کہ صحیح بخاری اور
فتح الباری وغیرہ تمام معتبر کتب حدیث و تفسیر میں موجود ہے ۔ اور امام بخاریؒ نے
قتل مرتد کے بارہ میں اسی آیت سے استدلال کرنے کے لئے احکام مرتد کے ابواب کو
اسی آیۃ سے شروع فرمایا ہے ۔ نیز سورۂ مائدہ کی تفسیر میں حضرت سعید ابن جبیر سے نقل
کیا ہے کہ آیت میں محاربۃ اللہ سے مراد کافر ہونا ہے اور فتح الباری میں بحوالہ ابن بطال
اسی کی تائید کی گئی ہے ۔

الغرض آیۃ مذکورہ مرتد کے لئے سزائے قتل تجویز کرتی ہے پھر قتل کے معنی مطلقاً
جان لینے کے ہیں خواہ تلوار سے یا سنگساری سے یا کسی اور طریق سے جیسا کہ امام راغب
اصفہانی نے مفردات القرآن میں اور صاحب اقرب الموارد نے اقرب میں نقل کیا ہے۔

حدیث نبوی اور قتل مرتد ہم نے نقل کیا ہے کہ کثیر التعداد احادیث اس مسئلہ کے
ثبوت میں وارد ہوئی ہیں جن میں سے تقریباً تیئس حدیثیں
ایک سرسری نظر ڈالنے سے ہمارے سامنے ہیں ۔ لیکن اخبار کے کالم اس کام کے لئے
زیادہ موزوں نہیں معلوم ہوتے کہ ان میں اس قدر احادیث کا سلسلہ نقل کیا جائے
اس لئے صرف ان گیارہ احادیث پر اکتفاء کیا جاتا ہے جو کتب صحاح یعنی احادیث
کی درسی کتابوں میں موجود ہیں اور ہم سمجھتے ہیں کہ یہ بھی اخباری دنیا کے لئے بہت
زائد ہے :۔

(۱) من بدل دینہ فاقتلوہ — جو شخص اپنے دین اسلام کو بدلے اس
(رواہ البخاری و ابوداؤد والدارقطنی — کو قتل کر ڈالو۔
عن ابن عباس رضؓ)

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

(۲) حضرت ابوموسیٰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے والیٔ یمن تھے ایک مرتبہ حضرت معاذ رضؓ یمن پہنچے تو دیکھا کہ ان کے پاس ایک مرتد قید کرکے لایا گیا۔ حضرت معاذ نے فرمایا:۔

لا اجلس حتی یقتل قضاء اللہ ورسولہ ثلاث مرات فامربہ فقتل (بخاری ومسلم ونسائی و ابوداؤد واحمد)	میں اُس وقت تک نہیں بیٹھوں گا جب تک اُس کو قتل نہ کیا جائے یہی ہے اللہ اور رسول کا حکم تین مرتبہ یہی کہا۔ چنانچہ اُس کو قتل کیا گیا (روایت کیا اس کو بخاری مسلم، نسائی ابوداؤد وغیرہ نے)۔

(۳) حضرت علی کرم اللہ وجہہ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی ہی ایک جماعت کے متعلق حکم فرمایا:۔

اینما لقیتموھم فاقتلوھم فان فی قتلھم اجراً لمن قتلھم یوم القیامۃ (بخاری ومسلم وغیرھما)	ان کو جہاں پاؤ قتل کرڈالو اس لئے کہ ان کے قتل کرنے میں ثواب ہے۔ (بخاری ومسلم)

(۴) اسی مضمون کی ایک حدیث ابوداؤد نے حضرت ابوسعید خدری رضؓ سے نقل کی ہے۔

(۵) جب قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ مرتد ہو گئے تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قتل کیا جس کا طویل واقعہ اکثر کتب حدیث بخاری وغیرہ میں موجود ہے۔

(۶) حضرت عبداللہ بن مسعود روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کا قتل ہرگز حلال نہیں مگر تین شخصوں کو قتل کیا جائے گا۔

النفس بالنفس والثیب الزانی والمارق لدینہ التارک للجماعۃ (بخاری ومسلم)	جان کے بدلے میں جان لی جائے اور بیاہا ہونے کے بعد زنا کرنیوالا اور اپنے دین اسلام اور جماعت مسلمین کو چھوڑنے والا (بخاری ومسلم)

(۷) اور جب حضرت عثمان غنی گھر کے اندر محصور تھے تو ایک روز گھر کی دیوار پر چڑھے اور لوگوں سے خطاب کرکے فرمایا کہ میں تمھیں خدا کی قسم دیتا ہوں کہ کیا تم جانتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ کسی مسلم کا قتل اس وقت تک جائز نہیں جبتک

اس سے تین کاموں میں سے کوئی کام سرزد نہ ہو۔ اور وہ تینوں یہ ہیں:۔

زنی بعد احصان وکفر بعد اسلام وقتل نفس بغیر حق (نسائی ترمذی، ابن ماجہ)	بیاہا ہونے کے بعد زنا کرنا اور اسلام کے بعد کافر ہونا اور کسی شخص کو بغیر حق کے قتل کرنا (نسائی، ترمذی، ابن ماجہ)

(۸) اور حضرت صدیقہ عائشہ رضؓ سے بھی اسی مضمون کی کئی حدیثیں مروی ہیں دیکھو مسلم اور مستدرک حاکم وغیرہ۔

(۹) من غیر دینہ فاضربوا عنقہ (بخاری ومسلم عن زید بن ارقم)	جو شخص اپنے دین اسلام کو بدلے اُسے قتل کردو (بخاری ومسلم)
(۱۰) اذا ابق العبد الی الشرک فقد حل دمہ (رواہ ابوداؤد عن جریر رضؓ)	جب کوئی اسلام چھوڑ کر کفر کی طرف بھاگے تو اُس کا خون حلال ہے۔ (ابوداؤد)
(۱۱) من جحد آیۃ من القرآن فقد حل ضرب عنقہ (ابن ماجہ عن ابن عباس رضؓ)	جو شخص قرآن کی کسی آیت کا انکار کرے اس کی گردن ماردینا حلال ہوگیا۔ (ابن ماجہ)

یہ سب حدیثیں وہ ہیں جو صحاح کی کتابوں میں موجود ہیں اور اکثر صحیحین بخاری ومسلم میں مذکور ہیں ان تمام فرامین نبویہ کے ہوتے ہوئے ایڈیٹر پیغام صلح کا یہ کہنا کس قدر ان کے علم کی داد دیتا ہے کہ (سنت نبویہ میں قتل مرتد کا کوئی اسوہ نہیں ملتا) اس کے جواب میں ہم بجز اس کے کیا کہیں کہ ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دین اور آپ کی احادیث میں دخل دینا ہی اُن کی اصولی غلطی اور خواہ مخواہ دخل درمعقولات ہے ان کو چاہیئے کہ وہ اپنے مہدی، مسیح نبی، میکائیل، عیسیٰ، موسیٰ، ابراہیم، آدم، مرد، عورت، حاملہ، حائضہ۔ غرض ہر رنگی مقتدا کی عبارات اور اس کے اُدھیڑ بُن میں لگے رہیں اور احکام اسلامیہ کو ان لوگوں کے سپرد کریں جو اس کے اہل ہیں۔

خلفاء راشدین اور قتلِ مرتد | اس بحث میں سب سے پہلے افضل الناس بعد الانبیاء خلیفہ

اوّل حضرت ابو بکر صدیق رضؓ کا عمل ملاحظہ فرمائیے:۔

(۱) شیخ جلال الدین سیوطی تاریخ الخلفاء میں حضرت عمر رضؓ سے نقل کرتے ہیں کہ جب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی اور مدینہ کے اردگرد میں بعض عرب مرتد ہو گئے تو خلیفہ وقت صدیق اکبر رضؓ شرعی حکم کے مطابق ان کے قتل کے لئے کھڑے ہو گئے اور عجب یہ کہ فاروقِ اعظم جیسا اسلامی سپہ سالار اس وقت ان کے قتل میں بوجہ نزاکتِ وقت تامل کرتا ہے۔ لیکن یہ خدا کی حدود تھیں جن میں مساہلت سے کام لینا صدیق کی نظر میں مناسب نہ تھا اس لئے فاروق اعظم رضؓ کے جواب میں بھی یہی فرمایا:۔

هیهات هیهات مضی النبی صلی الله علیه وسلم وانقطع الوحی والله لاجاهدهم ما استمسك السیف فی یدی۔	ہیہات ہیہات آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوگئی اور وحی منقطع ہوگئی خدا کی قسم میں ضرور اُن سے اُس وقت تک جہاد کرتا رہوں گا، جب تک میرا ہاتھ تلوار پکڑ سکے گا۔

یہاں تک کہ فاروقِ اعظم رضؓ کو بھی بحث کے بعد حق واضح ہو گیا اور اجتماعی قوتوں سے مرتدین پر جہاد کیا گیا اور اُن میں سے بہت سے تہ تیغ کر دیئے گئے (تاریخ الخلفاء ص ۵۶)

(۲) حوالیٔ مدینہ سے فارغ ہو کر صدیقِ اکبر مسیلمہ کذاب کی طرف متوجہ ہوئے جو نبوت کا دعویٰ کرنے کی وجہ سے باجماع صحابہ مرتد قرار دیا گیا تھا۔ چنانچہ ایک لشکر حضرت خالد رضؓ کی سرکردگی میں اُس کی طرف روانہ کیا جس نے مسیلمہ کذّاب کو موت کے گھاٹ اُتار دیا۔ (فتح الباری و تاریخ الخلفاء ص ۵۶)

اس واقعہ سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہر مدعی نبوّت مرتد ہے اگرچہ وہ کسی قسم کی نبوت کا دعویٰ کرے۔ یا کوئی تاویل کرے کیونکہ مسیلمہ کذّاب جس کو صدیقِ اکبر نے قتل کرایا ہے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت و رسالت کا منکر نہیں تھا بلکہ اپنی اذان میں اشهد ان محمدا رسول الله کا اعلان کرتا تھا (تاریخ طبری ۱۲) پھر جس جرم میں اُس کو مرتد واجب القتل سمجھا گیا وہ صرف یہ تھا کہ آپ کی نبوت کو ماننے کے باوجود اپنی نبوّت کا بھی دعویٰ کرتا تھا جیسا کہ مرزا صاحب کا بعینہ یہی حال ہے۔

(۳) پھر ۱۲ھ میں بحرین میں کچھ لوگ مرتد ہو گئے تو ان کے قتل کے لئے علاء ابن الحضرمی کو روانہ کیا۔ (تاریخ الخلفاء ص ۵۶)

(۴) اسی طرح عمان میں بعض لوگ مرتد ہو گئے تو آپ نے ان کے قتل کے لئے عکرمہ ابن ابی جہل کو حکم فرمایا (تاریخ الخلفاء ص ۵۶)

(۵) اہلِ بجیر میں سے چند لوگ اسلام سے پھرے تو صدیق اکبر رضؓ نے بعض مہاجرین کو اُن کے قتل کے لئے بھیجا (تاریخ الخلفاء ص ۵۶)

(۶) اسی طرح زیاد بن لبید انصاری رضؓ کو ایک مرتد جماعت کے قتل کے لئے حکم فرمایا (تاریخ الخلفاء ص ۵۶)

یہ تمام واقعات وہ ہیں جو اسلام کے سب سے پہلے خلیفہ اور افضل الناس بعد الانبیاء کے حکم سے ہوئے اور صحابۂ کرام کے ہاتھوں ان کا ظہور ہوا۔ صحابہ کی جماعت تھی جو کسی خلافِ شرع حکم کو دیکھنا موت سے زیادہ ناگوار سمجھتے تھے کیسے ہو سکتا تھا کہ اگر معاذ اللہ صدیقِ اکبر رضؓ بھی کسی خلافِ شریعت حکم کا ارادہ کرتے تو تمام صحابہ اُن کی اطاعت کر لیتے اور خونِ ناحق میں اپنے ہاتھ رنگتے۔ لہٰذا یہ واقعات اور اسی طرح باقی تمام خلفائے راشدین کے واقعات تنہا صدیقِ اکبر وغیرہ کا عمل نہیں بلکہ تمام صحابۂ کرام کا اجماعی فتویٰ ہے کہ شریعت میں مرتد کی سزا قتل ہے۔

خلیفۂ ثانی فاروق اعظم رضؓ اور قتل مرتد

(۱) آپ معلوم کر چکے ہیں کہ مذکور الصدر تمام واقعات میں فاروق اعظم رضؓ بھی صدیقِ اکبر رضؓ کے ساتھ اور شریک مشورہ تھے۔

(۲) فاروق اعظم رضؓ نے چند مرتدین کے متعلق اپنے لوگوں سے کہا کہ ان کو تین روز تک اسلام کی طرف بلانا چاہیئے اور روزانہ ان کو ایک ایک روٹی دی جائے اگر تین روز تک نصیحت کے بعد بھی ارتداد سے توبہ نہ کریں تو قتل کر دیا جائے۔ (شفاء قاضی عیاض)

خلیفۂ ثالث حضرت عثمان غنی رضؓ اور قتلِ مرتد

(۱) جو احادیث ہم اوپر نقل کر کے آئے ہیں ان میں گزر چکا ہے کہ حضرت عثمان رضؓ قتلِ

مرتد کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان سمجھتے تھے اور لوگوں سے اُس کی تصدیق کراتے تھے۔

(۲) کنز العمال میں بحوالہ بیہقی نقل کیا ہے کہ حضرت عثمان فرماتے ہیں:۔

من کفر بعد ایمانہ طائعا فانہ یقتل (کنز ص ۷۹ ج ۱)	جو شخص ایمان کے بعد اپنی خوشی سے کافر ہو جاوے اُس کو قتل کیا جاوے۔

(۳) سلیمان ابن موسیٰ نے حضرت عثمان کا دائمی طرز عمل یہی نقل کیا ہے کہ مرتد کو تین مرتبہ توبہ کرنے کے لئے فرماتے تھے اگر قبول نہ کرتا تو قتل کر دیتے تھے۔ (کنز العمال ص ۷۹، ج ۱)

(۴) امام الحدیث عبدالرزاق نے نقل کیا ہے کہ ایک مرتد حضرت ذی النورین کی خدمت میں لایا گیا آپ نے اس کو تین مرتبہ توبہ کی طرف بلایا اُس نے قبول نہ کیا تو قتل کر دیا (کنز العمال ص ۷۹، ج ۱)

(۵) حضرت عبداللہ بن مسعود نے ایک مرتبہ اہل عراق میں سے ایک مرتد جماعت کو گرفتار کیا اور اُن کی سزا کے بارے میں مشورہ کے لئے حضرت عثمان کی خدمت میں خط لکھا آپ نے جواب میں تحریر فرمایا:۔

اعرض علیھم دین الحق فان قبلوا فخل سبیلھم وان لم یقبلوا فاقتلھم (من الکنز)	ان پر دین حق پیش کرو اگر قبول کریں تو ان کو چھوڑ دو ورنہ قتل کر دو (کنز)

خلیفۂ رابع حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور قتل مرتد

(۱) امام بخاری نے نقل کیا ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بعض مرتدین کو قتل کیا۔ (بخاری)

(۲) حضرت ابو الطفیل رضؓ فرماتے ہیں کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بنی ناجیہ کے قتال کے لئے لشکر بھیجا تو اس میں میں بھی شریک تھا ہم نے دیکھا کہ ان لوگوں میں تین فرقے ہیں۔ بعض پہلے نصاریٰ تھے پھر مسلمان ہوئے اور اسی پر ثابت قدم رہے۔

اور بعض نصاریٰ تھے اور ہمیشہ اسی مذہب پر رہے۔ اور بعض لوگ وہ تھے کہ پہلے نصرانیت چھوڑکر مسلمان ہو گئے تھے اور پھر نصرانیت کی طرف لوٹ گئے۔ ہمارے امیر نے اس تیسرے فرقے سے کہا کہ اپنے خیال سے توبہ کرو اور پھر مسلمان ہو جاؤ۔ انھوں نے انکار کیا تو امیر نے ہمیں حکم دیا، ہم سب ان پر ٹوٹ پڑے اور مردوں کو قتل اور بچوں کو گرفتار کر لیا۔

(۳) عبدالملک بن عمیرؓ روایت کرتے ہیں کہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت میں حاضر تھا کہ مستورد ابن قبیصہ گرفتار کر کے لایا گیا جو اسلام سے مرتد ہو کر نصرانی ہو گیا تھا۔ آپ نے حکم دیا کہ ٹھوکروں میں مسل کر مار ڈالا جاوے۔ یہ اُن خلفائے راشدین کا عمل ہے جن کی اقتداء کے لئے تمام اُمتِ اسلامیہ مامور ہے اور جن کے متعلق آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔

علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین (مشکوٰۃ)	تم پر لازم ہے کہ میری سنت اور خلفائے راشدین کی سنت کی اقتداء کرو۔

کیا قتل مرتد کے لئے محاربہ اور سلطنت کا مقابلہ شرط ہے؟

ہماری مذکورہ بالا تحریر میں اس کا کافی جواب آچکا ہے کیونکہ اوّل تو جو احادیث سزائے مرتد کے بارے میں نقل کی گئی ہیں اُن میں کوئی محاربہ اور مقابلہ کی شرط نہیں، بلکہ عموماً مرتد کے قتل کا اعلان ہے۔ اس کے بعد جن لوگوں کو خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم نے سزائے ارتداد میں قتل کیا ہے ان میں دونوں قسم کے آدمی ہیں وہ بھی جو مرتد ہونے کے بعد محاربہ کے لئے کمربستہ ہوئے اور وہ بھی جن سے کسی قسم کا ارادہ فساد یا محاربہ کا ظاہر نہیں ہوا۔

وہ لوگ جو قتل مرتد کو یہ کہہ کر اڑا دینا چاہتے ہیں کہ اسلام میں صرف انھیں مرتدین کے قتل کا حکم ہے جو محاربہ اور سلطنت کے مقابلہ پہ آمادہ ہوں وہ آنکھیں کھولیں اور احادیث اور عمل سلف پر نظر ڈالیں کہ وہ کیا بتلا رہے ہیں۔

کیا سزائے ارتداد میں سنگسار بھی کیا جا سکتا ہے؟

مذکورۃ الصدر احادیث اور واقعات سلف نے اس سوال

کو بھی طے کر دیا ہے کیونکہ ان سے واضح ہو چکا ہے کہ اصل سزائے ارتداد قتل ہے اور ہم بحوالۂ امام راغب اصفہانی اور دیگر اہل لغت یہ نقل کر چکے ہیں کہ قتل کے معنی جان لینا ہے خواہ تلوار سے یا سنگساری سے یا کسی اور ذریعہ سے لہٰذا جب سزائے قتل مرتد کے لئے ثابت ہو گئی تو امامِ وقت کو اختیار ہے کہ مصالحِ وقت کو دیکھ کر جس صورت سے چاہے قتل کرے۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا واقعہ ابھی نقل کیا گیا ہے کہ انھوں نے ایک مرتد کو زیادہ سرکش سمجھ کر پاؤں میں مسل کر مارنے کا حکم کر دیا۔

خلفاءِ راشدین کے بعد باقی خلفاءِ اسلام اور قتلِ مرتد

حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے اپنے زمانہ خلافت میں مختار ابن ابی عُبید کو اسی جرم میں قتل کیا تھا جو آج مرزا صاحب کے لئے معراج ترقی ہے یعنی اُس کے دعوے نبوت کو ارتداد قرار دے کر قتل کیا گیا ہے (فتح الباری ص ۵۵۴ ج ۶ و تاریخ الخلفاء ص ۱۵۰)

خالد قسری نے اپنے زمانہ حکومت میں جعد ابن درہم کو ارتداد ہی کی سزا میں قتل کیا (فتح الباری ص ۲۳۹ ج ۱۲)

عبدالملک ابن مروان نے اپنے زمانۂ خلافت میں حارث نامی ایک شخص کو اسی جرم میں قتل کیا جو آج مرزا صاحب کا دعوی اور اُن کی اُمت کا مذہب ہے (یعنی دعویٰ نبوت)۔ (شفاء قاضی عیاض ص ۲۸۱)

خلیفہ منصور نے اپنے عہدِ خلافت میں فرقہ باطنیہ کے مرتدین کو قتل کیا۔ (فتح الباری ص ۲۳۹ ج ۱۲)۔

یہ بھی یاد رہے کہ فرقہ باطنیہ کا بانی بھی ابتداء میں ایک صوفی مزاج آدمی تھا مسلمانوں کی عموماً اور اہل بیت کی خصوصاً بہت ہمدردی کا دعویٰ کرتا تھا۔ شروع میں مرزا صاحب کی طرح لوگوں پر تصوف کا رنگ ظاہر کیا۔ اور کچھ لوگ معتقد ہو گئے تو نبوت کا دعوے دار بن گیا اور اسی جرم میں واجب القتل سمجھا گیا۔

خلیفہ مہدی منصور کے بعد مہدی تختِ خلافت پر جلوہ افروز ہوئے تو باقی ماندہ باطنیہ کے استیصال کی فکر کی اور اُن میں سے بہت سے آدمی موت کے گھاٹ اُتار دیئے (فتح الباری)

خلیفہ معتصم باللہ نے اپنے عہدِ خلافت میں ابن ابی العزاقیر کو اس لئے قتل کیا کہ وہ اسلام سے مرتد ہوا تھا (شفاء ص ۲۸۲)

قاضی عیاض رح نے شفاء میں بہت سے مرتدین کے قتل کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے،

وفعل ذٰلك غیر واحد من الخلفاء والملوك باشباههم واجمع علماء وقتهم علی صواب فعلهم۔ (شفاء مصری ص ۲۸۲)	اور بہت سے خلفاء اور بادشاہوں نے مرتدین کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کیا ہے اور اُن کے زمانہ کے علماء نے ان کے فعل کے موافق شرع ہونے پر اتفاق کیا ہے (شفاء مصری)

ہمیں اس مختصر گذارش میں تمام خلفاء کی تاریخ اور ان کے قتلِ مرتد کے واقعات کا استیعاب کرنا نہیں ہے. بلکہ چند خلفائے اسلام کے طرزِ عمل کا نمونہ پیش کر کے ایڈیٹر پیغامِ صلح کو یہ دکھلا دینا ہے کہ آج نعمت اللہ مرزائی کے قتل پر کسی وجہ سے جو طرح طرح کے الزام دولت کابل پر لگائے جا رہے ہیں وہ درحقیقت نہ صرف تمام خلفائے اسلام اور اسلامی سیاست پر عیب لگانا ہے بلکہ خلفائے راشدین کی سنت پر بیہودہ اعتراض اور احکامِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ پر الزام ہے (نعوذ باللہ منہ)

ائمہ اربعہ اور قتلِ مرتد ایڈیٹر پیغامِ صلح نے جہاں تمام احکامِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ اور تعامل سلف کو پسِ پشت ڈال کر قتلِ مرتد کا انکار کر دیا تو کیا عجب ہے کہ اُس نے فقہ حنفی کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا اور نہایت وقاحت کے ساتھ کہہ دیا کہ فقہ حنفیہ میں اس کی کوئی تصریح نہیں ملتی۔ ہم یہ دکھلا دینا چاہتے ہیں کہ مرتد کے لئے سزائے قتل نہ فقط فقہ حنفی کا متفق علیہ مسئلہ ہے بلکہ کل فقہائے امت اور بالخصوص ائمہ اربعہ کا اجماعی حکم ہے۔

امام اعظم ابو حنیفہ رح دیکھو جامع صغیر مصنفہ امام محمد ص ۸۷

ویعرض علی المرتد	مرتد پر اسلام پیش کیا جائے خواہ وہ غلام ہو یا

حراً کان عبداً الاسلام فان ابی قتل — آزاد پس اگر انکار کرے تو قتل کر دیا جاوے۔

اور ملاحظہ ہو مؤطار امام محمد ص ۲۸۲۔

قال محمد ان شاء الامام اخر المرتد ثلاثاً ان طمع فی توبتہ او ساله عن ذلک المرتد وان لم یطمع فی ذلک ولم یسالہ المرتد فقتلہ فلا باس بہ (مؤطار امام محمد)

امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر امام کو یہ توقع ہو کہ یہ مرتد توبہ کرے گا یا خود مرتد مہلت طلب کرے تو امام کو اختیار ہے کہ تین روز تک اس کے قتل کو مؤخر کر دے اور اگر نہ اُس کو توبہ کی توقع ہو اور نہ خود مہلت طلب کرے تو ایسی صورت میں اگر امام اس کو بلا مہلت دیئے قتل کر دے تو مضائقہ نہیں۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک مرتد کے معاملہ میں وہی قول قابل عمل ہے جو فاروق اعظم رضؓ نے فرمایا یعنی مرتد کو تین روز مہلت دے کر توبہ کی طرف بُلایا جاوے۔ اگر توبہ نہ کرے تو قتل کر دیا جاوے۔ (شفار وغیرہ)

امام شافعیؒ سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ اوّل یہ کہ مرتد کو کوئی مہلت نہ دی جائے بلکہ اگر وہ وہیں توبہ نہ کرے تو فوراً قتل کر دیا جاوے۔ اور دوسری یہ کہ تین دن کی مہلت دینے کے بعد توبہ نہ کرنے کی صورت میں قتل کر دیا جاوے (شفار ص ۲۶۰)

امام احمد بن حنبلؒ کا بھی یہی مذہب نقل کیا جاتا ہے۔

اس قدر گذارش کے بعد ہمارے خیال میں کسی مسلمان کو جس طرح اس مسئلہ کے حکم میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں رہتی۔ اسی طرح اس میں بھی شبہ نہیں رہتا کہ مرزائی حضرات قطعیات اسلامیہ سے انکار کر دینے اور بے حیائی کے ساتھ نصوص شرعیہ کو ٹھکرانے کو کوئی بڑی بات نہیں سمجھتے۔ ویحسبونہ هیناً وهو عند اللہ عظیم

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

مدرس دار العلوم دیوبند

ربیع الاوّل ۱۳۴۴ھ

بیمۂ زندگی

انشورنس کی مختلف صورتوں کے احکام

قرآن وسنّت کی روشنی میں

مؤلّفہ

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہٗ

مولانا ولی حسن صاحب مفتی مدرسہ عربی نیو ٹاؤن

مصدّقہ

مجلس تحقیق مسائل حاضرہ

***

ناشر:- مکتبہ تفسیر القرآن

عارف کمپنی سیّد منزل۔ دیوبند یو۔پی

یا فتاح

عرض ناشر

بیمہ (انشورنس) کا رواج دنیا میں عام ہو چکا ہے۔ اس کی ابتدا کسی زمانہ میں امداد باہمی کے اصول پر ہوئی تھی۔ اب وہ رفتہ رفتہ ایک کاروبار بن گیا ہے۔ جس کی بنیاد سود و قمار (جوئے) پر ہے۔ جس کا اسلام میں حرام ہونا ہر مسلمان جانتا ہے مگر اس کاروبار والوں نے اس کو امداد باہمی کا نام دے کر عوام کے لئے بلکہ حقیقت سے ناواقف اہل علم کے لئے ایک مغالطہ بنا رکھا ہے۔ علماء کراچی کی

مجلس تحقیق مسائل حاضرہ

جو اسی قسم کے جدید مسائل کی تحقیق کیلئے قائم ہے جس کے ارکان مندرجہ ذیل ہیں۔

سر	حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہ
پرست	حضرت مولانا محمد یوسف بنوری صاحب مدظلہ
ارکان	مولانا رشید احمد صاحب مہتمم اشرف المدارس کراچی
”	مولانا ولی حسن صاحب مفتی مدرسہ نیوٹاؤن - کراچی
”	مولانا عاشق الٰہی صاحب بلند شہری استاذ دار العلوم کراچی
”	مولانا محمد رفیع عثمانی استاذ دار العلوم کراچی
”	مولانا محمد تقی عثمانی استاذ و مدیر البلاغ دار العلوم کراچی

اس مجلس نے متعدد رسائل بحث و تمحیص کے بعد شائع کئے ہیں۔ بیمۂ زندگی کا مسئلہ بھی ان کے زیر غور تھا مگر لکھنؤ کی مجلس تحقیقات شرعیہ نے اس مسئلہ میں سبقت کی اور ایک سوالنامہ مرتب کر کے شائع کیا اس سوالنامہ کا ایک جواب مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہ نے اور دوسرا مفتی ولی حسن صاحب نے تحریر فرمایا ہے۔ مجلس نے ان فتاویٰ کو بغور دیکھا اور ان سے اتفاق کیا۔ یہ رسالہ مجلس ہی کی طرف سے پہلی بار شائع ہوا تھا۔ اب دوسری

جدید ترمیم و ترتیب کے ساتھ یہ رسالہ اور اکابرین کی دیگر جدید تحقیقی کتابیں جدید موضوعات پر ادارہ عارف کمپنی سید منزل دیوبند شائع کر رہا ہے۔ شاہد حسن قاسمی ۱۶ ؍۹ ؍۱۴۰۱ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سوالنامہ متعلق انشورنس

منجانب مولانا محمد اسحاق صاحب سندیلوی کنوینر مجلس تحقیقات شرعیہ لکھنؤ

تمہید

حامداً و مصلیاً

(۱) **بیمہ کی حقیقت** بیمہ انگریزی لفظ انشور (INSURE) کا ترجمہ ہے جس کے معنی لغۃً یقین دہانی کے ہیں۔ چونکہ کمپنی بیمہ کرانے والے کو مستقبل کے بعض خطرات سے حفاظت اور بعض نقصانات کی تلافی کی یقین دہانی کر دیتی ہے۔ اس لیے اسے انشورنس کمپنی کہتے ہیں۔ یہ ایک معاملہ ہے جو بیمہ کے طالب اور بیمہ کمپنی کے درمیان ہوتا ہے اور اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ بیمہ کمپنی (جس میں بہت سے سرمایہ دار شریک ہوتے ہیں اسی طرح جس طرح تجارتی کمپنیاں ہوتی ہیں) بیمہ کے طالب سے ایک معینہ رقم بالانساط وصول کرتی رہتی ہے۔ اور ایک معینہ مدت کے بعد وہ رقم اسے یا اس کے پس ماندگان کو (حسب شرائط) واپس کر دیتی ہے۔ اس کے ساتھ ایک مقررہ شرح فیصد کے حساب سے اصل رقم کے ساتھ کچھ مزید رقم بطور سود دیتی ہے۔ گو اس رقم کا نام ان کی اصطلاح میں ربوا یا سود نہیں بلکہ بونس یعنے منافع ہے۔

۲۔ کمپنی کا مقصد اس رقم کے جمع کرنے سے یہ ہوتا ہے کہ اسے دوسرے لوگوں کو بطور قرض دیگر ان سے اعلیٰ شرح پر سود حاصل کرے یا کسی تجارت میں لگا کر یا کوئی جائداد خرید کر اس سے منافع حاصل کرے، اس کے شرکاء اپنی ذاتی رقم خرچ کئے بغیر کثیر رقم بصورت سود یا منافع حاصل کرتے ہیں، اور اسی سود یا منافع میں سے بیمہ دار کو ایک حصہ دیتے ہیں۔

ممکن ہے کسی درجہ میں ان لوگوں کا مقصد مصیبت زدہ یا پریشان حال افراد کی امداد بھی ہو، لیکن اصل مقصد وہی ہوتا ہے جو اوپر عرض کیا گیا ہے مگر اس کی بحث بے ضرورت ہے اس لئے کہ اس کا کوئی اثر نفس مسئلہ پر نہیں پڑتا ہے۔ بیمہ کرانیوالے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کا سرمایہ محفوظ رہے اور اس میں اضافہ بھی ہو اس کے علاوہ اس کے پس ماندگان کو امداد و اعانت حاصل ہو۔ یا ناگہانی حادثات کی صورت میں اس کے نقصان کی تلافی ہو جائے۔

۲۔ بیمہ کی تین قسمیں ہیں۔

(الف) زندگی کا بیمہ (ب) املاک کا بیمہ (ج) ذمہ داری کا بیمہ

الف۔ زندگی کا بیمہ اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ بیمہ کمپنی اپنے ڈاکٹر کے، ذریعہ سے بیمہ کے طالب کا معائنہ کراتی ہے اور ڈاکٹر اس کی جسمانی حالت دیکھ کر اندازہ کرتا ہے کہ اگر کوئی ناگہانی آفت پیش نہ آئی تو یہ شخص اتنے سال مثلاً بیس سال زندہ رہ سکتا ہے۔ ڈاکٹر کی رپورٹ پر کمپنی بیس سال کیلئے اس کی زندگی کا بیمہ کر لیتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بیمہ کے لئے ایک رقم مابین طالب و کمپنی مقرر ہو جاتی ہے جو بالاقساط بیمہ دار کمپنی کو ادا کرتا ہے اور ایک معینہ مدت میں جب وہ پوری رقم ادا کر دیتا ہے۔ تو بیمہ مکمل ہو جاتا ہے۔ اب اس کے بعد اگر بیمہ دار اتنی مدت کے بعد انتقال کر جاتا ہے جس کا اندازہ کمپنی کے ڈاکٹر نے کیا تھا تو کمپنی اس کے پسماندگان میں سے جسے وہ نامزد کر دے یا اگر نامزد نہ کرے تو اس کے قانونی ورثاء کو وہ جمع شدہ رقم مع کچھ مزید کے جس کو بونس (BONUS) کہتے ہیں، یکمشت ادا کر دیتی ہے۔

اور اگر وہ مدت مذکورہ سے پہلے مر جائے خواہ طبعی موت سے یا کسی حادثہ وغیرہ سے تو بھی کمپنی اس کے پس ماندگان کو حسب تفصیل مذکور پوری رقم مع کچھ زائد رقم کے ادا کرتی ہے مگر اس صورت میں شرح منافع زائد ہوتی ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ وہ شخص مدت مذکورہ کے بعد بھی زندہ رہے، اس شکل

میں بھی اسے رقم مع منافع واپس ملتی ہے۔ مگر شرح منافع کم ہوتی ہے، زندگی کا بیمہ تو پورے جسم کا بیمہ ہوتا ہے۔ لیکن اب انفرادی طور پر مختلف اعضاء کے بیمہ کا رواج بھی بکثرت ہو گیا ہے۔ مثلاً ہاتھوں کا بیمہ، سر کا بیمہ، ٹانگوں کا بیمہ وغیرہ۔ اس کی شکل بھی وہی ہوتی ہے۔ فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ ان شکلوں میں ڈاکٹر کسی ایک عضو کی زندگی یا کارکردگی کا اندازہ لگاتا ہے اس کے اندازہ پر بقیہ معاملہ اسی طرح ہوتا ہے۔ جس طرح زندگی کے بیمہ کی صورت میں۔ اور واپسی رقم مع منافع کی شکلیں وہی تین ہیں۔ البتہ یہاں پورے جسم کی مدت کے قائمقام صرف ایک حصہ جسم کی مدت یا اس کے ناکارہ ہونے کو قرار دیا ہے۔

(ب) املاک کا بیمہ عمارت، کارخانہ، موٹر، جہاز وغیرہ ہر چیز کے بیمے کا رواج اب ہو گیا ہے۔ اس کی شکل بھی وہی ہوتی ہے، یعنی بیمہ دار ایک معینہ مدت کے لئے ایک رقم بالاقساط ادا کرتا ہے۔ اور کمپنی ایک معینہ مدت کے بعد اسے وہ رقم مع کچھ زائد رقم کے واپس کرتی ہے اور اگر کسی حادثہ کی وجہ سے بیمہ شدہ املاک تلف ہو جائے، مثلاً کارخانہ میں یکایک آگ لگ جائے یا جہاز غرق ہو جائے یا موٹر کسی حادثہ میں ٹوٹ جائے تو کمپنی اس نقصان کی تلافی کرتی ہے اور اصل رقم کے ساتھ کچھ مزید رقم زیادہ شرح فیصد کے حساب سے بیمہ کرانے والے کو دیتی ہے۔

(ج) ذمہ داریوں کا بیمہ اس میں بچہ کی تعلیم، شادی وغیرہ کا بیمہ ہوتا ہے کمپنی ان کاموں کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ رقم وغیرہ کی ادائیگی اور وصولی کی صورتیں وہی ہوتی ہیں۔

۴۔ بیمہ کرانے والے کو ایک معینہ رقم بصورت اقساط ادا کرنی پڑتی ہے۔ لیکن اگر چند ماہ (حسب قواعد و شرائط) اقساط ادا کرنیکے بعد بیمہ دار رقم کی ادائیگی بند کر دے تو اس کی ادا کی ہوئی رقم سوخت ہو جاتی ہے اور واپس نہیں ملتی۔ لیکن اسے اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے درمیان کے بقایا اقساط ادا کر کے حسب سابق اقساط جاری

کرالے، بقایا اقساط نہ ادا کرنے کی صورت میں بھی بعض قواعد کے ماتحت اقساط کا سلسلہ دوبارہ جاری ہو سکتا ہے، لیکن اگر وہ سلسلہ منقطع کر کے جمع شدہ رقم واپس لینا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتا۔

۵۔ بیمہ دار اگر سود نہ لینا چاہے تو کمپنی اسے اس پر مجبور نہیں کرتی اور حسب شرائط اس کو اصل رقم واپس کرتی ہے۔

۶۔ بیمہ دار دو سال تک قسط ادا کرنے کے بعد کم شرح سود پر قرض لینے کا مجاز ہو جاتا ہے۔

۷۔ ہندوستان میں زندگی کے بیمہ کے متعلق حکومت نے ایک قانون بنا لیا ہے۔ جس کی رو سے بیمہ کی یہ قسم نجی کمپنیوں کے ہاتھ سے نکل کر خود حکومت کے ہاتھ میں آگئی ہے اور اب کسی نجی کمپنی کے بجائے یہ معاملہ بیمہ دار حکومت کے درمیان ہوتا ہے بظاہر حالات سے ایسا نظر آتا ہے کہ کچھ عرصہ کے بعد یہ پورا کاروبار نیشنلائز کر لیا جائے گا اور نجی کمپنیاں ختم کر کے حکومت خود یہ معاملہ کرے گی۔

خلاصہ بیمہ کی یہ مختلف شکلیں ہیں۔ لیکن ان سب کی حیثیت وہی ہے جو سب سے پہلے عرض کی جا چکی ہے، یہاں اختصار کیساتھ مکرر پیش کیا جاتا ہے۔

حقیقت کے لحاظ سے انشورنس کا معاملہ ایک سودی کاروبار ہے جو بینک کے کاروبار کے مثل ہے دونوں میں جو فرق ہے وہ شکل کا ہے، حقیقت کے لحاظ سے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، حقیقت میں اگر فرق ہے تو صرف اتنا کہ اس میں ربوا کے ساتھ "غرر" بھی پایا جاتا ہے۔

بیمہ کرانے والا کمپنی کو روپیہ قرض دیتا ہے اور کمپنی اس رقم سے سودی کاروبار یا تجارت وغیرہ کر کے نفع حاصل کرتی ہے اور اس نفع میں سے بیمہ کرانے والے کو بھی کچھ رقم بطور سود ادا کرتی ہے۔ جس کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ لوگ اس منفعت کے لالچ میں زیادہ سے زیادہ بیمہ کرائیں، بینک بھی یہی کرتے ہیں، البتہ اس میں شرح

سود مختلف حالات و شرائط کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے۔ بینک میں عموماً ایسا نہیں ہوتا

بیمہ کے مصالح اور مفاسد

دنیاوی نقطہ نظر سے بیمہ پالیسی خریدنے میں کیا مصلحتیں ہیں اور کیا مفاسد ہیں۔ ان کا تذکرہ درج ذیل ہے تاکہ حضرات اہل علم ان پر نظر فرما کر فیصلہ فرما سکیں، اس لئے یہاں صرف انہیں دنیاوی مصالح و مفاسد کا تذکرہ ہے جو فی نفسہ کسی نہ کسی درجہ میں شرعاً بھی معتد بہ ہیں۔ جو مصالح و مفاسد شرعاً غیر معتد بہ ہیں۔ ان کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے مثلاً اسی دنیاوی مصلحت کا کوئی تذکرہ نہیں کیا گیا ہے کہ اسی طرح خریدار کو سود ملتا ہے اور اس کی اصل رقم میں بغیر محنت اضافہ ہوتا ہے اس لئے کہ یہ مصلحت شرعاً غیر معتد بہ ہے۔ بلکہ مصلحت کے بجائے مفسدہ ہے۔ اس طرح اس مفسدہ کو بھی نظر انداز کیا گیا ہے کہ قلیل آمدنی والے افراد جب پالیسی خریدنے کے لئے کچھ رقم پس انداز کریں گے۔ تو تحسینات میں کمی کرنے پر مجبور ہوں گے۔ اور بعض جائز لذتوں سے محروم رہیں گے۔ اس لئے کہ یہ شرعاً مفسدہ غیر معتد بہ ہے۔

بیمہ کے مصالح

ناگہانی حوادثات کی صورت میں بیمہ دار تباہی و بربادی سے بچ جاتا ہے۔ مثلاً

۱۔ ہندو مسلم فساد میں بہت سے مسلمانوں کے کارخانے خاک سیاہ اور تباہ و برباد کر دیئے گئے۔ جن لوگوں نے اپنے کارخانوں کا بیمہ کرا لیا تھا۔ وہ تباہی سے بچ گئے اور انہوں نے دوبارہ اپنا کاروبار جاری کر دیا۔ لیکن جنہوں نے بیمہ نہیں کرایا تھا۔ وہ پورے طور پر برباد ہو گئے۔ پنپ نہ سکے، دوکانوں اور مکانوں وغیرہ کی بھی یہی کیفیت ہوئی۔

(نوٹ) فسادات ہندوستان کا روزمرہ بن چکے اور ان کا انسداد مسلمانوں کی استطاعت سے باہر ہے۔

۲۔ اوسط طبقہ کے افراد جو کثیر العیال بھی ہوں، اگر ناگہانی طریقہ سے وفات پا جائیں تو ان کے پسماندگان سخت پریشانی میں پڑتے ہیں۔ اپنی قلیل آمدنی میں عموماً

وہ کوئی رقم پس انداز کر کے نہیں رکھ سکتے جو ان کے پسماندگان کے کام آسکے۔ ایسی حالت میں اگر وہ بیمہ پالیسی خرید لیں تو ایک طرف تو انہیں پس اندازی میں سہولت ہوتی ہے۔ دوسرے ان کی ناگہانی وفات پر ان کی پس انداز رقم مع مزید رقم کے اُن کے پسماندگان کو مل جاتی ہے۔ جو ان کے لئے بہت مفید اور معاون ہوتی ہے

تعلیم وغیرہ کی صورت میں تو یہ مصلحت اور بھی زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے، اسلئے اگر وہ اپنی اولاد کو مناسب تعلیم دلانے سے قبل وفات پا جائیں تو اولاد کا سلسلہ تعلیم منقطع نہیں ہوتا اور کسی نہ کسی دن اولاد اس قابل ہو جاتی ہے کہ کچھ کما سکے۔

۳۔ اگر اولاد ناہنجار ہو باپ کے مرنے کے بعد ماں کی طرف سے غفلت برتتی ہے اور اس کا شرعی حق نظر انداز کر کے باپ کی کل جائداد و املاک پر قابض ہو جاتی ہے، اس صورت میں اگر شوہر بیمہ کی پالیسی خرید کر اپنی بیوی کو اس کا وارث قرار دیدے تو یہ رقم بیوہ کو بے خرخشہ مل جاتی ہے۔

اگر اولاد کے درمیان تحاسد و تباغض ہو۔ یا بعض بچے چھوٹے ہوں۔ اولاد سے خطرہ ہو کہ حقوق کو غصب کر لیں گے۔ تو بھی ان کے نام سے بیمہ پالیسی خرید لینا مفید ہو سکتا ہے۔

۴۔ چونکہ کمپنیاں عموماً اہل ہنود کی ہیں۔ اس لئے بیمہ پالیسی خریدنا فساد کی تباہ کاریوں کو روکنے کا بھی ایک ذریعہ ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ فسادی یہ معلوم کر کے کہ مسلمان کی بیمہ شدہ مملوکہ شئے کو نقصان پہنچانا خود ہندوؤں کو نقصان پہنچانا ہے۔ شاید اس نقصان پہنچانے سے باز رہیں۔ اس طرح ممکن ہے کہ کسی درجہ میں یہ حفاظت جان کا ذریعہ بھی بن سکے۔

(نوٹ) اب سے دو چار صدی پیشتر مسلمانوں کے حالات مختلف تھے۔ اوّل تو ناگہانی حادثات کی اتنی کثرت نہیں تھی جو آج مشین کے رواج کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہے دوسرے بکثرت مسلمان اسلامی حکومتوں میں رہتے تھے، جہاں بیت المال بڑی حد تک ان حوادث کے نتائج سے پناہ دیتا تھا۔ تیسرے مصارف

زندگی کا اتنا بوجھ بھی نہیں ہوتا تھا۔ چوتھے آپس کی ہمدردی کا جذبہ اتنا سرد نہیں ہوا تھا۔ جتنا آج ہوگیا ہے۔ پانچویں تعداد کی قلت اور قوم کی بحیثیت مجموعی دولت مندی زکوٰۃ وصدقات کا رواج یہ سب امور مل کر اس قسم کے نقصانات کی تلافی کر دیا کرتے تھے۔ اب ان سب چیزوں کا تقریباً نقدان ہے۔ آبادی میں اضافہ مزید پریشانی کا باعث ہے۔ سو میں ایک کی تباہ حالی دور کرنا۔ آسان ہے مگر سو میں ۲۵ کے ساتھ مواسات کرنا بہت مشکل ہے۔

بیمہ کے مفاسد

واضح رہے کہ یہاں صرف دنیاوی مفاسد کا تذکرہ مقصود ہے جن کی طرف بعض اوقات بعض اہل علم کی نظر نہیں جاتی، دینی مفاسد سے چونکہ ہر صاحب علم واقف ہیں۔ اس لئے ان کا تذکرہ نہیں کیا گیا۔

۱۔ ایسے واقعات بھی ہوتے ہیں کہ کسی وارث نے بیمہ کی رقم وصول کرنے کیلئے مورث کو (جو کہ بیمہ دار تھا) قتل کروا دیا۔

۲۔ اس قسم کے واقعات بھی پیش آتے ہیں کہ بیمہ دار نے دھوکہ دیکر اپنی دوکان یا اپنے مکان یا کسی اور چیز کی مالیت زیادہ ظاہر کر دی اور اس کا بیمہ کرا دیا اور کچھ عرصہ کے بعد سود کی رقم (جو اس کی مملوکہ شے کی مالیت سے معتدبہ حد تک زائد تھی) وصول کرنے کے لئے اس شئی کو مخفی طریقہ سے خود تلف کر دیا۔ مثلاً آگ لگا دی یا اور اسی قسم کی حرکت کی اور اس طرح نقصان کی تلافی کے ساتھ مزید نفع بھی اٹھایا۔

اس قسم کے واقعات کی تعداد اگرچہ قلیل ہے مگر نہ تو بعید از قیاس ہے اور نہ النادر کالمعدوم کہے جا سکتے ہیں۔

۳۔ تجربات شاہد ہیں کہ جو دولت بے مشقت اور بے محنت ہاتھ آجاتی ہے آدمی اسے بہت بیدردی کے ساتھ خرچ کرتا ہے، نوجوان اولاد کو اگر باپ کے بعد بیمہ کی رقم بغیر محنت دکوشش ملے گی تو ظن غالب یہی ہے کہ وہ اسے بیدریغ صرف کرے گی، اسراف وتبذیر کی عادت فی نفسہ مذموم ہونے کے علاوہ افلاس دتباہی کا

پیش خیمہ ہے۔ جو اخلاقی خرابیاں ایسی صورت میں پیدا ہوتی ہیں ان کی تفصیل بے ضرورت ہے۔

۴۔ یہ بات کھلی ہوئی ہے کہ بیمہ پالیسی کی خریداری میں سرمایہ دار طبقہ ہی پیش پیش ہو سکتا ہے سود کی رقم اس کی دولت میں اور اضافہ کرے گی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سرمایہ داری کو مزید ترقی ہوگی۔

ان تمہیدی امور کے عرض کرنے کے بعد حضرات علمار کرام سے درخواست ہے کہ "انشورنس" کے متعلق مندرجہ بالا حقیقت اور اس کے مصالح و مفاسد کو پیش نظر رکھ کر شریعت مقدسہ اسلامیہ کی روشنی میں مندرجہ ذیل سوالات کے جوابات عنایت فرمائیں، ضروری استدعا یہ ہے کہ براہ کرم جوابات مدلل اور واضح عنایت فرمائیں۔

بیمہ کے متعلق چند ضروری سوالات

۱۔ انشورنس کی جو حقیقت اوپر عرض کی گئی ہے۔ اس میں کمپنی جو رقم بطور سود دیتی ہے جس کا نام وہ اپنی اصطلاح میں منافع رکھتی ہے۔ شریعت کا اصطلاحی ربوا ہے یا نہیں؟

۲۔ اگر سود مذکور شرعی اصطلاح میں ربوا ہے تو کیا مصالح مذکورہ کے پیش نظر اس کے جواز کی کوئی گنجائش نکل سکتی ہے؟ اگر نکل سکتا ہے تو کیسے؟

۳۔ زندگی کے بیمہ، املاک کے بیمہ، ذمہ داری کے بیمہ کے درمیان شرعاً کوئی فرق ہوگا۔ یا تینوں کا حکم ایک ہی ہوگا؟

۴۔ معاملہ کی یہ شرط کہ اگر بیمہ شدہ شخص یا شئے وقت معین سے پہلے تلف ہو جائے تو اتنی رقم ملے گی اور اس کے بعد تلف ہوئی تو اتنی جب کہ تلف ہونے کے وقت کا تعین غیر ممکن ہے اس معاملہ کو قمار کے حدود میں تو نہیں داخل کر دیتی ہے؟

۵۔ اگر یہ قمار یا غرر ہے تو کیا مصالح مذکورہ کے پیش نظر اسے نظر انداز کر کے اس معاملہ کے جواز کی کوئی گنجائش نکل سکتی ہے اور اگر نکل سکتی ہے تو کیسے؟

۶۔ اگر بیمہ دار مندرجہ اقسام بیمہ سے کسی میں سود لینے سے بالکل ہے اور اپنی اصل رقم کی صرف واپسی چاہتا ہو تو کیا یہ معاملہ جائز ہو سکتا ہے؟

۷۔ جو رقم کمپنی بطور سود ادا کرتی ہے، اسے ربوا کے بجائے اس کی جانب سے اعانت و امداد اور تبرع و احسان قرار دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

(نوٹ) بعض کمپنیوں کے ایجنٹ اس کا مقصد امداد ہی ظاہر کرتے ہیں۔

۸۔ اگر کوئی مسلمان کسی دار الحرب کا باشندہ ہو (مستامن نہیں) اور کمپنی حربیوں ہی کی ہو تو کیا اس صورت میں یہ معاملہ مسلمانوں کے لئے جائز ہوگا؟

۹۔ اس صورت میں جب کہ انشورنس کاروبار خود حکومت کر رہی ہو، اور اس صورت میں جب کہ یہ کاروبار نجی کمپنیاں کر رہی ہوں، کوئی فرق ہے یا نہیں؟

۱۰۔ اگر یہ کاروبار حکومت کے ہاتھ میں ہو تو کیا اس بنیاد پر کہ خزانۂ حکومت میں رعیت کے ہر فرد کا حق ہوتا ہے۔ زیر بحث معاملہ میں سود کی رقم عطیہ حکومت قرار پاکر "ربوا" کے حدود سے خارج ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اور کیا اس صورت میں یہ معاملہ جائز ہو سکتا ہے؟

۱۱۔ فرض کیجئے بیمہ کا کاروبار حکومت کے ہاتھ میں ہے، ایک شخص بیمہ پالیسی خریدتا ہے اور میعاد معین کے بعد اصل مع سود کے وصول کرتا ہے لیکن۔

(الف) سود کی کل رقم بصورت ٹیکس و چندہ خود حکومت کو دیتا ہے۔

(ب) ایسے کاموں میں لگا دیتا ہے جن کا انجام دینا خود حکومت کے ذمہ ہوتا ہے مگر وہ لاپروائی یا کسی دشواری کی وجہ سے انہیں انجام نہیں دیتی، مثلاً کسی جگہ پل یا راستہ بنوانا کسی تعلیمی ادارے کو امداد دینا، کنواں کھدوانا، یا نل لگوا دینا وغیرہ جہاں یہ امور قانوناً حکومت کے ذمہ ہوں۔

(ج) ایسے کاموں میں صرف کرتا ہے جو قانوناً حکومت کے ذمہ نہیں ہوتے، مگر عام طور پر رعایا ان کے بارے حکومت کی امداد چاہتی ہے، اور حکومت بھی ان کی اس خواہش کو مذموم نہیں سمجھتی، بلکہ بعض اوقات امداد کرتی ہے۔ مثلاً کسی جگہ کتب خانہ

کھول دینا وغیرہ،

تو کیا مندرجہ بالا صورتوں میں اس شخص کے لئے بیمہ پالیسی کی خریداری جائز ہو گی اور ربوا لینے کا گناہ تو نہ ہوگا؟

(نوٹ) مندرجہ بالا تینوں صورتوں (الف - ب - ج) کے احکام میں اگر فرق ہے تو اُسے واضح فرمایا جائے۔

۱۲۔ بیمہ دار اگر سود کی رقم بغیر نیت ثواب کے کسی دوسرے شخص کو امداد کے طور پر دیدیتا ہے تو کیا اس صورت میں انشورنس کا معاملہ جائز ہو گا۔

اگر انشورنس کے جواز کی کوئی گنجائش نہیں ہے تو کیا مصالح وحاجات مذکورہ کو سامنے رکھ کر۔

(الف) اس کا کوئی بدل ہوسکتا ہے جس میں مصالح مذکورہ موجود ہوں، اور اس پر عمل کرنے سے ارتکاب معصیت لازم نہ آئے، اگر ہوسکتا ہے تو کیا؟

یا؟

(ب) انشورنس کی مروجہ شکل میں کیا کوئی ایسی ترمیم کی جاسکتی ہے، جو اسے معصیت کے دائرے سے خارج کردے اور مصالح مذکورہ کو فوت نہ کرے۔ اگر ہو سکتی ہے تو کیا؟

احقر

محمد اسحاق سندیلوی عفی عنہ، کنوینر

۱۹۔ اکتوبر ۱۹۶۴ء

جواب سوالنامہ مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ

از مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مفتی پاکستان صدر دارالعلوم کراچی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ

امابعد اللہ تعالیٰ آپ حضرات کو جزائے خیر عطا فرمائیں وقت کے اہم مسئلہ کی طرف آپ نے توجہ فرمائی۔ اور جواب دینے والے کے لئے معاملہ کی نوعیت سمجھنے کی مشکل حل کردی۔ آج کل جدید قسم کے معاملات جو عام طور پر کاروباری زندگی اور معاشرہ میں رواج پاگئے ہیں اُن کے جائز یا ناجائز ہونے کا فیصلہ کرنے میں اہل علم کے لئے ایک بڑی دشواری یہ بھی پیش آتی ہے کہ ایک طرف ان معاملات کے کرنے والے شرعی اصطلاحات سے واقف نہیں ہوتے کہ معاملہ کی صحیح نوعیت بیان کرسکیں دوسری طرف جواب دینے والے اہل فتویٰ عموماً ان معاملات کی حقیقت سے واقف نہیں ہوتے اور ان کی واقفیت حاصل کرنا بھی ان کے لئے آسان نہیں ہوتا۔

عرصہ دراز ہوا کہ احقر سے ایک بیمہ کمپنی کے کسی ایجنٹ نے بیمہ کے جواز وعدم جواز کا سوال کیا اُن کے پیش نظر تو صرف اتنا تھا کہ میری طرف سے کوئی حرفِ جواز ہاتھ آجائے تو وہ اسے مسلمانوں کو بیمہ کرانے کی ترغیب کا اشتہار اور اپنے کاروبار کی ترقی کا ذریعہ بنائیں۔ جیسا کہ اُن کی دی ہوئی ایک کتاب میں دوسرے بہت سے علماء کے ایسے ہی کلمات کو بطور اشتہار انہوں نے استعمال کیا ہوا تھا اور حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کرکے جو عبارت لکھی ہوئی تھی اس میں درمیان سے ایک پوری سطر کاٹ کر نقطے لگائے ہوئے تھے۔ جس سے معلوم ہوتا تھا کہ اس سطر میں مفتی صاحب موصوف نے کمپنی کی منشا کیخلاف کوئی بات لکھی تھی اس لئے اس کو درمیان سے حذف کردیا گیا ہے۔ مگر دیانت

کا اتنا پہلو بھی غنیمت نظر آیا کہ درمیان سے ایک سطر کی خالی جگہ میں نقطے لگا کر اتنا بتلا دیا تھا۔ کہ مفتی صاحب کی عبارت مسلسل نہیں ہے۔ مگر کچھ عرصہ کے بعد دیکھا کہ ؎

بگولے اس لئے منڈلا رہے ہیں میرے مدفن پر
کہ یہ دھبہ بھی کیوں باقی رہے صحرا کے دامن پر

رفتہ رفتہ دیانت کا یہ ہلکا سا اثر بھی ختم ہوا۔ اور اب جو پمفلٹ شائع ہوئے اُن میں عبارت کو مسلسل کر کے چھاپ دیا گیا۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔

احقر نے اس طرز عمل کو دیکھنے کے بعد احتیاط ضروری سمجھی اور ان سے عرض کیا کہ آپ بیمہ کے مکمل قواعد وضوابط مجھے دیں میں اُن کو دیکھ کر کوئی جواب دونگا۔ اس پر جو کاغذات انہوں نے میرے لئے مہیا کئے وہ صرف بیمہ زندگی سے متعلق تھے۔ اُن کو دیکھ کر میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ بیمہ زندگی میں شرعی حیثیت سے تین مفاسد ہیں۔ اول سود دوسرا قمار تیسرا معاہدہ کی بعض شرائط ناسدہ۔ اس لئے بصورت موجودہ اس کے جواز کی کوئی وجہ نہ تھی۔ احقر نے ان کو ایک مسودہ ترمیم کا لکھ کر دیا جس کے ذریعہ یہ کاروبار بغیر کسی قسم کے نقصان کے حرام و گناہ سے نکل جائے انہوں نے ترمیم منظور کر اکے جاری کرنے کا وعدہ بھی کیا تھا مگر پھر اس کا کوئی اثر بیمہ کمپنی کے معاملات میں نظر نہ آیا شاید وہ اپنی کوشش میں کامیاب نہ ہو سکے۔

احقر نے بارہا ارادہ کیا کہ کم از کم مسئلہ کی حیثیت اور ترمیم کی صورت کو شائع کر دیا جائے۔ مگر اول تو اس پر مکمل اطمینان نہیں تھا کہ معاملہ کی نوعیت جو ان کاغذات کے مطالعہ سے میں نے سمجھی اور صحیح قرار دی ہے۔ اس میں کوئی غلطی نہیں۔ دوسرے بیمہ کی دوسری اقسام کو جمع کرنے اور اس کے مکمل احکام بیان کرنے کا داعیہ بھی تھا۔ جس کے نتیجہ میں آج تک یہ ارادہ۔ ارادہ ہی رہا عملی صورت اختیار نہ کر سکا۔ پھر مشاغل و ذواہل نے فرصت نہ دی اور روز بروز قوی کے انحطاط اور ضعف نے اراد کو بھی اسی نسبت سے ضعیف کر دیا۔ جناب کے مرسلہ سوالنامہ نے معاملہ کی نوعیت کو پوری طرح واشگاف بیان کر دیا۔ اور اُس کی تمام اقسام کو بھی واضح انداز میں ذکر کر

کرکے کچھ لکھنے کی ہمت پیدا کردی۔ خصوصاً اس لئے کہ اب یہ میرا جواب کوئی آخری فیصلہ نہیں۔ دوسرے علما کے سامنے پیش ہو کر اس کی اصلاح بھی ہوسکے گی۔ واما اللّٰہ سبحانہٗ وتعالیٰ اسأل السداد والصوابُ الیہ المرجع والمآب۔

ایک استدعا

اگر رائج الوقت معاملات جدیدہ کے متعلق اسیطرح معاملہ کی پوری تحقیق اہل معاملہ سے معلوم کرکے سوال نامے مرتب کرلئے جائیں تو سمجھتا ہوں کہ مجلس تحقیقات کا یہ بھی بڑا کارنامہ ہوگا۔ آگے سوالنامہ کا مفصل جواب عرض ہے۔ واللّٰہ الموفق

الجوابُ

۱۔ ظاہر ہے کہ محض نام بدل دینے سے کسی معاملہ کی حقیقت نہیں بدلتی بیمہ کمپنی کے منافع بلاشبہ سود و ربوا کی تعریف میں داخل ہیں بینک کے سود کو ربوا کی تعریف سے خارج کرنے کے لئے جو وجوہ بعض نو تعلیم یافتہ حضرات نے لکھے ہیں۔ اُن کا مفصل جواب احقر کے رسالہ "مسئلہ سود" میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے۔ اس میں سود و ربوا کی تعریف بھی وضاحت کے ساتھ لکھدی گئی ہے۔

۲۔ سود کے جواز کی تو کوئی گنجائش نہیں کہ اس کی حرمت قطعی اور شدید ہے جس کی تفصیل احقر کے رسالہ "مسئلہ سود" میں دیکھی جاسکتی ہے البتہ بیمہ کے قواعد و ضوابط میں ترمیم کرکے اس کو ایک نفع بخش شرعی معاملہ بنایا جاسکتا ہے۔ جس کا ذکر تفصیل میں آئے گا۔

۳۔ تشریح اس کی یہ ہے کہ:۔

(الف) قرآن کریم کی آیت واحل اللّٰہ البیع وحرم الربوا میں بیع و تجارت کو حلال اور اس کے مقابل ربوا کو حرام قرار دیا ہے۔ بیع یا تجارت ایک مشترک کاروبار میں نفع نقصان کی منصفانہ تقسیم کا نام ہے۔ اور ربوا اس زیادتی کا نام ہے جو تجارتی نقصان سے قطع نظر کرکے اپنی رقم کی میعاد معین کے معاوضہ میں وصول کی جائے۔ خواہ کاروبار میں کتنا

ہی نفع یا نقصان ہو۔ ظاہر ہے کہ بیمہ کی تینوں صورتوں میں جو منافع یا بونس دیا جاتا ہے وہ بیع و تجارت کے اصول پر نہیں بلکہ ربوا کے طور پر دیا جاتا ہے۔

(ب) اور چونکہ حوادث کا حال کسی کو معلوم نہیں کہ واقع ہوں گے یا نہیں اور ہوں گے تو کب اور کس پیمانہ پر اور اس مبہم اور نامعلوم چیز پر کسی نفع کو معلّق کرنا ہی قمار ہے جس کو قرآن کریم نے بلفظ میسر حرام قرار دیا ہے بیمہ کا مدار ہی اس نامعلوم اور مبہم نفع کی اُمید پر ہے جو بلاشبہ قمار میں داخل ہے۔

(ج) تینوں قسم کے بیموں میں جو یہ شرط ہے کہ جو شخص کچھ رقم بیمہ پالیسی کی جمع کرنے کے بعد باقی قسطوں کی ادائیگی بند کر دے۔ اس کی جمع کردہ رقم سوخت ہو جاتی ہے یہ شرط خلاف شرع اور ناجائز ہے۔ قواعد شرعیہ کی رو سے اس کو تکمیل معاہدہ پر مجبور تو کیا جا سکتا ہے اور عدم تعمیل کی صورت میں کوئی تعزیری سزا بھی دی جا سکتی ہے۔ ادا کردہ رقم کو اس جرمانہ میں ضبط کر لینا جائز نہیں ہو سکتا۔ یہ تینوں خلاف شرع امور اور گناہ کبیرہ ہیں جو تینوں قسم کے بیموں میں موجود ہیں اس لئے بلحاظ حکم شرعی تینوں میں کوئی فرق نہیں سب کے سب ناجائز ہیں۔ بیموں کی ان تینوں قسموں کا عام رواج غالباً اسی صدی کے اندر ہوا ہے۔ اس لئے فقہاء متاخرین کے مباحث اور فتاویٰ میں بھی کہیں ان کا ذکر نظر نہیں پڑتا۔

۴۔ البتہ ایک چوتھی قسم بیمہ کی اور ہے جس کو سوال میں نہیں لیا گیا وہ سندات و کاغذات اور نوٹوں کا بیمہ ہے۔ اس کا رواج غالباً کچھ قدیم ہے اسی لئے علامہ ابن عابدین شامی رحمتہ اللہ علیہ جو متاخرین میں افضل الفقہا مانے گئے ہیں۔ انہوں نے اس کا ذکر کتاب الجہاد باب المستامن میں بنام سوکرہ کیا ہے مگر اس کی جو صورت لکھی ہے وہ موجودہ بیمہ سندات و کاغذات سے کسی قدر مختلف ہے۔ علامہ شامی نے ان کو بھی ناجائز قرار دیا ہے مگر انہیں کی تحریر سے بیمہ سندات و کاغذات کی مروجہ صورت کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں نقل کیا ہے ان المودع اذا اخذ الاجرۃ علی الودیعۃ یضمنہا اذا ھلکت (شامی طبع استنبول ص ۴۵ ج ۳) یعنی جس شخص کو کوئی سامان،

بغرض حفاظت دیا جائے اگر وہ اس کی حفاظت کا معاوضہ لیتا ہے تو ضائع ہو جانے کی صورت میں اس پر ضمان واجب ہوگا۔

ظاہر ہے کہ محکمہ ڈاک وغیرہ جو سندات کاغذات وغیرہ سربمہر کر کے حفاظت کے وعدہ پر لیتا ہے اور اس حفاظت کی فیس بھی لیتا ہے تو ضائع ہو جانے کی صورت میں مذکورہ روایت کی بناء پر ضائع شدہ کاغذات کا ضمان اُس پر لازم آئے گا۔

۵۔ یقیناً قمار میں داخل ہے کیونکہ کسی معاملہ میں نفع نقصان کو کسی غیر معین غیر معلوم چیز پر معلق رکھنے ہی کا نام قمار ہے۔

۶۔ غرر تو نہیں مگر خطر ضرور ہے۔ جو بنیاد ہے قمار کی اور ربوا کی طرح اس کی بھی حرمتِ قرآن کی نص قطعی میں آئی ہے اور اس کو بت پرستی کے مساوی جرم اور شیطانی عمل قرار دیا ہے۔ انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ۔ اس لیے اس کے جواز کی تو کوئی گنجائش مصالح مذکورہ کی بناء پر نہیں ہو سکتی البتہ قواعد میں ترمیم کر کے جائز معاملہ بنایا جا سکتا ہے۔ جس کا ذکر عنقریب آئیگا۔

۷۔ جائز ہے صرف اتنی قباحت ہے کہ اس کے روپیہ سے سود و قمار کا مقابلہ کرنے والوں کی کسی نہ کسی درجہ میں امداد ہوتی ہے۔ اگرچہ سبب بعید ہونے کے سبب اس کو حرام نہ کہا جائے گا کیونکہ یہاں سود و قمار کا معاملہ کرنے والے دوسرے لوگ ہیں۔ جن میں یہ شامل نہیں اور نہ اس کا روپیہ ان کے فعل حرام کے لئے خاص طور پر محرک اور داعی بنا ہے ہاں غیر ارادی طور پر اس کے روپیہ سے ان کی امداد ہو گئی۔ اس طرح کے تسبب للمعصیت کو حرام نہیں کہا جا سکتا البتہ خلاف اولیٰ ضرور ہے جس کی تعبیر فقہا کی اصطلاح میں مکروہ تنزیہی سے کی جاتی ہے۔ جیسے فاسق بدکار یا فاحشہ کے ہاتھ کی تیار کردہ کھانے پینے کی چیزیں یا لباس اور زینت کی اشیاء فروخت کرنا جن سے وہ اپنے فسق و فجور سے کام لیتے ہیں۔ حرام صرف وہ تسبب ہے جو معصیت کے لئے بطور خاص محرک اور داعی ہو جیسے قرآن کریم میں عورتوں کو پاؤں زمین میں اس طرح مارنے کی ممانعت ہے جس سے اُن کا زیور بجے اور غیر محرم مردوں کی نظریں

اس طرف متوجہ ہو کر نظر بد کے لئے محرک بنے ۔ ولا یضربن بارجلهن لیعلم مایخفین من زینتهن ۔ یا کفار کے معبودوں کو برا کہنے کی ممانعت اس لئے آئی ہے کہ وہ کفار کے لئے اللہ جل شانہ کی شان میں گستاخی کی محرک اور داعی بنے گی ۔ اسی فرق کو فقہاء حضرات نے کہیں سبب قریب و بعید کے عنوان سے اور کہیں ۔ ماقامت المعصیت بعینہ وبغیرہ کے عنوان سے تعبیر کیا ہے ۔

اس لئے بیمہ کمپنی میں روپیہ صرف اس نیت سے جمع کرنا کہ رقم پس انداز ہو جائے ، اور وقتِ ضرورت کام آئے ۔ اس کا سود نہ لینے کی صورت میں خلافِ اولیٰ مگر جائز ہے ۔

۸ ۔ تبرع و احسان کی کوئی علامت یہاں موجود نہیں ۔ تبرع و احسان پر کسی کو مجبور نہیں کیا جاسکتا ۔ یہاں عدالتی چارہ جوئی کے ذریعہ جبراً وصول کیا جاسکتا ہے ۔ اور یہ بھی بدیہی ہے کہ کمپنی کو براہِ راست کسی غریب مصیبت زدہ سے کوئی ہمدردی نہیں کہ وہ اس مد میں کچھ خرچ کرے وہ خالی ایک تجارت یا کاروبار ہے جو اس نظریہ پر قائم ہے کہ عادۃً حوادث کا اوسط کیا رہے گا اور کمائی کا اوسط کیا ۔ حوادث کے اوسط کو حاصل شدہ رقم کے اوسط سے بہت کم محسوس کر کے باقیماندہ منافع کے لئے یہ کاروبار جاری ہے ۔

بعض تجدد پسند علماء عصر نے جو اس کو امداد باہمی کا معاہدہ قرار دے کر موالی الموالاۃ کے احکام پر قیاس فرمایا اور عقد موالات کی طرح اس کو بھی جائز قرار دیا ہے وہ بالکل قیاس مع الفارق ہے کیونکہ عقد موالات کا جواز جو بروایت ابوداؤد حضرت تمیم داری کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے وہ صرف نومسلموں کے لئے ہے جن کا کوئی وارث مسلمان موجود نہ ہو اگر وہ کسی شخص سے بھائی چارہ کا معاہدہ کرلیں ۔ تو وہ ایک حیثیت سے اُن کا بھائی قرار پائے گا ۔ زندگی میں جو جنایات کی دیت کسی بھائی پر عائد ہوتی ہے وہ اس شخص پر عائد ہو گی اور مرنے کے بعد اس کی وراثت کا یہ حقدار قرار پائے گا ۔ یہ عقد موالات حدیث مذکور کی بنا پر صرف وہ شخص کرسکتا ہے جس کا کوئی مسلمان وارث

نہ ہو اور جس کا کوئی مسلمان وارث نزدیک یا دور کا خواہ عصبات میں سے ہو یا ذوی الارحام میں سے موجود ہو تو اس کا یہ عقد موالات کسی شخص سے باطل و کالعدم ہے۔ کیونکہ وارث کا حق تلف کرنے کا اس کو اختیار نہیں۔ اسی لئے صاحب ہدایہ نے لکھا ہے۔ وان کان لہ وارث فھو اولی منہ وان کانت عمتہ اوخالتہ اوغیرھما من ذوی الارحام (کتاب الولاء) اس سے واضح طور پر ثابت ہو گیا کہ عقد موالات جو صرف نومسلموں کے لئے لاوارث ہونے کی حالت میں جائز کیا گیا ہے۔ اس پر عام امداد باہمی کے معاہدہ کو قیاس کرنا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔ اور یہ اس وقت ہے جب کہ بیمہ کے کاروبار کو امداد باہمی کا معاہدہ سمجھ لیا جائے جس کے سمجھنے کی کوئی گنجائش نہ بیمہ کمپنی کے کاروبار میں نظر آتی ہے نہ بیمہ پالیسی خریدنے والوں کے معاملات سے اس کا کوئی ثبوت مل سکتا ہے۔

درحقیقت مروجہ بیمہ کو امداد باہمی کہنا ایک دھوکہ ہے اور بیمہ اور سٹہ سے سودی کاروبار پر آنے والی نحوست کو پوری قوم کے سر پر ڈالنے کا ایک خوبصورت حیلہ ہے۔ واقعہ تو یہ ہے کہ سودی کاروبار کا حاصل اسکے سوا کچھ نہیں کہ دس ہزار کا سرمایہ رکھنے والا اپنے دس ہزار کے ساتھ بینکوں کے ذریعہ پوری قوم کے نوے ہزار مزید بطور سودی قرض وصول کر کے مثلاً ایک لاکھ کا کاروبار کرتا ہے۔ اگر اس تجارت میں نفع ہوتا ہے تو وہ سارا کا سارا کاروبار کرنے والے کا مال ہے۔ برائے نام دو فیصد یا چار فیصد کے حساب سے قومی سرمایہ کا سود ہوتا ہے جو بنک کے حصہ داروں میں تقسیم ہو کر ایک بے منفعت اور بے فائدہ اضافہ سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ البتہ کاروبار کرنے والے کے لئے ایک لاکھ کے دو لاکھ ہو جاتے ہیں اور اس کی سرمایہ داری بڑھتی جاتی ہے، اور اگر فرض کیجئے کہ اس کی تجارت پر زوال آیا اس کا سرمایہ بھی ڈوب گیا تو اس کا نقصان صرف دس ہزار کا یعنی دس فیصد ہوا۔ باقی سرمایہ پوری ملت کا تھا۔ اُن کا نقصان نوے فیصد ہوا اول تو یہی ظلم کچھ کم نہیں کہ قوم و ملت کو نفع ملے تو چار فیصد کے حساب سے ملے اور نقصان ہو تو نوے فیصد کے حساب سے پہنچے اس کے علاوہ سودی

کاروبار کرنے والے خودغرض لوگوں نے اپنے دس ہزار کے نقصان کو بھی پوری قوم کے سر ڈال دینے کے لئے دو طریقے ایجاد کر لئے ہیں۔ ایک بیمہ دوسرا سٹہ کیونکہ تجارت میں نقصان دو طریقوں سے ہوتا ہے۔ کبھی کوئی حادثہ آگ لگ جانے یا جہاز ڈوب جانے وغیرہ سے پیش آجائے اور کبھی سامان تجارت کی قیمت گھٹ جائے تو نقصان ہوتا ہے۔

پہلے نقصان کو جو خالص اس کی ذات پر پڑنے والا تھا اس کو بیمہ کے ذریعہ پوری ملت کے سرمایہ پر ڈال دیا اور دوسرے نقصان سے بچنے کے لئے سٹہ کا بازار گرم کیا کہ جب ذرا نقصان کا خطرہ نظر آئے تو اپنی بلا دوسرے کے سر ڈالکر خود نقصان سے صاف اور بیباق ہو جائے اسی طرح اگر موجودہ طریق کاروبار کی گہرائیوں پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بیمہ اور سٹہ درحقیقت سودی کاروبار ہی کے تتمات ہیں جن کے ذریعہ پوری قوم کے نفع و نقصان سے قطع نظر صرف اپنا پیٹ پالنے اور اپنے سر آئے ہوئے نقصان کو دوسروں کے سر ڈالنے کے لئے بڑی ہوشیاری اور خوبصورتی سے اس کو قومی ہمدردی اور امداد باہمی کا عنوان دیا گیا ہے۔

۹۔ اگر کمپنی کفار اہل حرب کی ہے اور مسلمان کوئی اس میں حصہ دار نہیں ہے، تو اس میں بیمہ پالیسی لے کر کوئی نفع خواہ ربوا کا یا حادثہ کا حاصل کر لینا مسئلہ مختلف فیہا ہو جائے گا جو امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو ناجائز ہی ہے۔ مگر دوسرے ائمہ اجازت دیتے ہیں۔ امام اعظم کے مسلک پر بھی جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ کوئی مسلمان اس میں حصہ دار نہ ہو۔ مگر عملاً ایسا ہونا شاذ و نادر ہی ہو سکتا ہے

۱۰۔ ۱۱۔ ایک فرق سامنے رکھنا ضروری ہے کہ حادثہ کی صورت میں جو رقم حکومت سے ملے گی اس کو حکومت کا عطیہ قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ ایسے حالات میں امداد کرنا عموماً حکومتوں کی ذمہ داری سمجھا جاتا ہے۔ مگر ربوا کا معاملہ پھر بھی حرام رہے گا۔ اس میں نجی کاروبار میں اور حکومت کے کاروبار میں کوئی فرق نہیں۔

۱۲ (الف) یہ صورت جائز ہے کہ حکومت کی طرف سے جو غیر شرعی ٹیکس عائد

ہیں ان کو ادا کرنے کے لئے حکومت ہی سے اُس کے قانون کے مطابق کوئی رقم حاصل کر لی جائے خواہ اس کے حصول کا ذریعہ ربوا کے عنوان میں آتا ہو مگر شرط یہ ہے کہ صرف اُتنی ہی رقم وصول کی جائے جتنی حکومت کے غیر شرعی ٹیکسوں میں دینی ہے۔

(ب) ازروئے قواعد تو اس کی بھی گنجائش ہے مگر انفرادی طور پر عملاً ایسا ہونا مشکل ہے۔ اس کا نتیجہ پھر یہی ہوگا کہ اس رقم کو صرف کرنے والے اُس سے اپنے مفاد حاصل کریں گے۔ جو ناجائز ہے ہاں کسی ایسے ادارہ کو یہ رقم سپرد کر دی جائے۔ جو ذمہ داری کے ساتھ انہیں کاموں میں صرف کر دے جن کے پورا کرنے کی ذمہ داری حکومت پر تھی مگر حکومت کسی وجہ سے اس کو پورا نہیں کر رہی ہے تو اس صورت میں مضائقہ نہیں۔

ج۔ جو کام حکومت کی ذمہ داری اور فرائض میں داخل نہیں کبھی تبرعاً حکومت بھی کر دیتی ہے۔ ان کاموں پر صرف کرنے کے لیے حکومت کی بیمہ پالیسی سے کسی ناجائز طریقہ پر رقم حاصل کرنا جائز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جواز کی علت اس تاوان سے بچنا ہے جو حکومت کی طرف سے غیر شرعی طور پر عاید کیا گیا ہو۔ وہ علت صورت (ج) میں مفقود ہے۔

۱۲۲۔ صدقہ کرنے کی نیت سے سود یا قمار کی رقم حاصل کرنا جائز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ صورت ایک گناہ کر کے اس سے توبہ یا کفارہ کر دینے کی ہے ناجائز طریقہ سے جو رقم کو صدقہ کر دے۔ اسی وجہ سے اس میں نیت ثواب رکھنا بھی جائز نہیں بلکہ نیت کفارہ گناہ کی ہونا چاہیئے۔

اس سے معلوم ہوا کہ صدقہ کر دینے سے بیمہ پالیسی کی ناجائز رقم حاصل کرنا تو ایسا ہی ہے۔ جیسے کوئی توبہ اور کفارہ کی نیت سے کسی گناہ پر اقدام کرے کہ اُس کے اس اقدام گناہ یا ارتکاب حرام کو جائز نہیں کہا جا سکتا۔

بیمہ کے صحیح بدل کی تجویز یا قواعد میں ترمیم

آخری سوالات الف اور ب میں ایسی صورت کا سوال کیا گیا جس میں شرعی حیثیت سے کوئی قباحت نہ ہو اور بیمہ کے فوائد اس سے حاصل ہو سکیں۔ اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ اصول شرعیہ کے ماتحت مروجہ بیمہ کے ایسے بے خطر اور بے ضرر بدل موجود ہیں کہ اُن کو بروئے کار لایا جائے تو نہ صرف مروجہ بیمہ کا اچھا بدل بن سکیں۔ بلکہ قوم کے بے سہارا افراد کو اپنے پاؤں پر کھڑا کرنے کا بہترین ذریعہ بن سکتے ہیں۔ مگر یہ سب کچھ اسی وقت ہو سکتا ہے جب قوم میں اسلامی حمیت اور قومی غیرت کا شعور بیدار ہو۔ اپنی زندگی اسلامی سانچہ میں ڈھالنے کے لئے تھوڑی بہت محنت اور قربانی کے لئے تیار ہوں۔ اور اگر دوسروں کی نقالی ہی کو سرمایہ سعادت و ترقی سمجھ کر اس کے حصول میں حلال و حرام کے امتیاز اور فکر آخرت سے بے نیازی کو اپنا شعور بنا لیا جائے تو ظاہر ہے کہ یوروپ کے شاطر ہمارے اسلامی نظام زندگی کی حفاظت کی غرض سے خود کوئی تبدیلی کرنے سے رہے۔

یہاں ایک مشکل یہ بھی ہے کہ معاملہ انفرادی نہیں اجتماعی ہے اگر چند افراد و احاد اس مقصد کے لئے تیار بھی ہوں تو یہ کام نہیں چل سکتا جب تک کوئی معتدبہ جماعت اس کام کو مقصد زندگی بنا کر آگے نہ بڑھے۔

مروجہ بیمہ کا صحیح بدل

۱۔ بیمہ پالیسی کی حاصل شدہ رقوم کو مضاربت کے شرعی اصول کے مطابق تجارت پر لگایا جائے۔ اور معینہ سود کے بجائے تجارتی کمپنیوں کی طرح تجارتی نفع تقسیم کیا جائے نقصان سے بچنے کے لئے لمیٹڈ کمپنیوں کی طرح اس کی نگرانی پوری کی جائے اور پھر اللہ تعالیٰ پر توکل کیا جائے، سود خوری کی خود غرضانہ اور غیر منصفانہ عادت کو گناہ عظیم سمجھا جائے کہ دوسرے شریک کا چاہے سارا سرمایہ ضائع ہو جائے۔ ہمیں اپنا

راس المال مع نفع کے اُس سے وصول کرنا ضروری یہی وہ منحوس چیز ہے جس کے سبب نص قرآنی کے مطابق سود کا مال اگرچہ گنتی میں بڑھتا نظر آئے مگر معاشی فوائد کے اعتبار سے وہ گھٹ جاتا ہے اور انجام کار تباہی لاتا ہے۔ اور یہ گنتی کا فائدہ بھی پوری قوم سے سمٹ کر چند افراد یا خاندانوں میں محصور ہو جاتا ہے۔ ان کے علاوہ پوری قوم مفلس سے مفلس تر ہوتی چلی جاتی ہے۔

۲- بیمہ کے کاروبار کو امداد باہمی کا کاروبار بنانے کے لئے بیمہ پالیسی خریدنے والے اپنی رضامندی سے اس معاہدہ کے پابند ہوں کہ اس کاروبار کے منافع کا ایک معتدبہ حصہ نصف یا تہائی چوتھائی ایک ریزرو فنڈ کی صورت میں محفوظ رکھ کر وقف کریں گے۔ جو حوادث میں مبتلا ہونے والے افراد کی امداد پر خاص اصول و قواعد کے ماتحت خرچ کیا جائے گا۔

۳- بصورت حوادث یہ امداد صرف اُن حضرات کے ساتھ مخصوص ہوگی جو اس معاہدہ کے پابند اور اس کمپنی کے حصہ دار ہیں۔ اوقاف میں ایسی تخصیصات میں کوئی مضائقہ نہیں وقف علی الاولاد اس کی نظیر موجود ہے۔

۴- اصل رقم مع تجارتی نفع کے ہر فرد کو پوری پوری ملے گی اور وہ ہی اس کی ملک اور حقیقت سمجھی جائے گی۔ امداد باہمی کا ریزرو فنڈ وقف ہوگا جس کا فائدہ وقوع حادثہ کی صورت میں اس وقف کرنے والے کو بھی پہنچے گا۔ اور اپنے وقف سے خود کوئی فائدہ اٹھانا اصول وقف کے منافی نہیں۔ جیسے کوئی رفاہِ عام کیلئے ہسپتال وقف کرے پھر بوقت ضرورت اُس سے خود بھی فائدہ اٹھائے۔ یا قبرستان وقف کرے پھر خود اس کی اور اس کے اقربا کی قبریں بھی اس میں بنائی جائیں۔

۵- حوادث پر امداد کے لئے مناسب قوانین بنائے جائیں۔ جو صورتیں عام طور پر حوادث کہی اور سمجھی جاتی ہیں اُن میں پسماندگان کی امداد کے لئے معتدبہ رقم مقرر کی جائے۔ اور جو صورتیں عادۃً حوادث میں داخل نہیں سمجھی جاتی جیسے کسی بیماری کے ذریعہ موت واقع ہو جانا اس کیلئے یہ کیا جا سکتا ہے کہ متوسط تندرستی والے افراد

کے لئے ساٹھ سال کو عمر طبعی قرار دیکر اس سے پہلے موت واقع ہو جانے کی صورت میں بھی کچھ مختصر امداد دی جائے متوسط تندرستی کو جانچنے کے لئے جو طریقہ ڈاکٹری معائنہ کا بیمہ کمپنی میں جاری ہے وہ استعمال کیا جا سکتا ہے۔ بیمار یا ضعیف آدمی کے لئے اسی پیمانہ سے عمر طبعی کا ایک انداز مقرر کیا جا سکتا ہے۔

۶۔ چند قسطیں ادا کرنے کے بعد سلسلہ بند کر دینے کی صورت میں دی ہوئی رقم کو ضبط کر لینا ظلم صریح اور حرام ہے۔ اس سے اجتناب کیا جائے۔ ہاں کمپنی کو ایسے غیر محتاط لوگوں کے ضرر سے بچانے کے لئے معاہدہ کی ایک شرط یہ رکھی جا سکتی ہے کہ کوئی شخص حصہ دار بننے کے بعد اپنا حصہ واپس لینا چاہے یعنی شرکت کو ختم کرنا چاہے تو پانچ یا سات یا دس سال سے پہلے رقم واپس نہ کی جائے گی۔ اور ایسے شخص کے لئے تجارتی نفع کی شرح بھی بہت کم رکھی جا سکتی ہے بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ کل معہودہ رقم کے نصف ہونے تک کوئی نفع نہیں دیا جائے گا۔ نصف کے بعد ایک خاص شرح نفع کی متعین کر دی جائے مثلاً روپیہ میں ایک آنہ دو آنہ۔ یہ سب امور منتظمہ کمیٹی کی صوابدید سے طے ہو سکتے ہیں۔ ان کا اثر معاملہ کے جواز و عدم جواز پر نہیں پڑتا۔

یہ ایک سرسری، مختصر اجمالی خاکہ ہے اگر کوئی جماعت اس کام کے لئے تیار ہو۔ تو اس پر مزید غور و فکر کر کے زیادہ سے زیادہ نافع بنانے اور نقصانات سے محفوظ رکھنے کی تدبیریں سوچی جا سکتی ہیں۔ اور سال دو سال تجربہ کر کے اُن میں بھی شرعی قواعد کے ماتحت تغیر و تبدل کیا جا سکتا ہے۔

بینکنگ اور بیمہ کا موجودہ نظام بھی تو کوئی ایک سال میں قابل عمل نہیں ہوا ایک صدی سے زیادہ اس میں غور و فکر اور تجربات کی بنا پر ردّوبدل کرنے کے بعد اس شکل میں آیا ہے۔ جس پر اطمینان کیا جا سکتا ہے۔ اگر صحیح جذبہ کے ساتھ اس کا تجربہ کیا جائے اور تجربات کے ساتھ شرعی قواعد کے ماتحت اصلاحات کا سلسلہ جاری رہے تو یقیناً چند سال میں بلا سود کی بنکاری اور بیمہ وغیرہ کا نظام شرعی اصول پر پورے

استحکام کے ساتھ بروئے کار آسکتا ہے۔

نظام مضاربت کے تحت بنکاری کا ایک لازمی اثر یہ بھی ہوگا کہ ملک کی دولت سمٹ کر چند افراد یا خاندانوں میں محصور ہو کر نہیں رہ جائے گی بلکہ تجارتی نفع کی شرح سے پوری قوم کو معتد بہ فائدہ حاصل ہوگا۔ اس وقت صرف اس اجمالی خاکہ ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ واللہ المستعان وعلیہ التکلان

بندہ **محمد شفیع عفا اللہ عنہ**

دارالعلوم کراچی ۱۴   ۲۱ شوال المکرم سنہ ۱۳۸۴ھ

الجواب صحیح	الجواب صحیح	الجواب صحیح
محمد یوسف بنوری عفا اللہ عنہ	ولی حسن ٹونکی	محمد سلیم اللہ
الجواب صحیح	الجواب صحیح	الجواب صحیح
محمد عاشق الٰہی	محمد رفیع	محمد تقی

الجواب ۲

ازمولانا مفتی ولی حسن صاحب

ہمارا عقیدہ ہے کہ اسلام نوع انسانی کے لئے وہ آخری پیغام حیات ہے جو قیامت تک آنے والی نسلوں کو زندگی کے تمام شعبوں میں رہنمائی کے لئے ہر زمانہ اور ہر ماحول میں کافی وافی ہے، اب خدائی ہدایت اور تشریح الٰہی کا مستند ماخذ صرف اسلام ہے۔ آئندہ کوئی مزید ہدایات اور تشریح آنے والی نہیں ہے۔ جس کی طرف انسان کو رجوع کرنے کی ضرورت ہو۔

اسی ہدایات ربانی میں ہماری مادی روحانی شخصی، اجتماعی، اقتصادی، معاشی سیاسی غرض ہر ضرورت کا سامان موجود ہے۔

قرآن حکیم نے اس ہدایت ربانی کے اصول و کلیات کی طرف رہنمائی کی اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول و عمل اور تقریر یا بیان سکوتی سے ان اصول و کلیات کی تفصیلات اور جزئیات بیان فرمائیں۔ پھر چونکہ یہ آخری ہدایت ہے اس لئے امت محمدیہ کو اللہ تعالیٰ نے اجتہاد کے شرف سے نوازا۔ آئمہ مجتہدین نے اپنی مقدور بھر کوششیں اور عمریں قرآن کریم و حدیث نبوی کے سمجھنے اور ان ہر دو، ماخذوں سے احکام اور ان کی علل و غایات استنباط کرنے میں اور غیر منصوص مسائل کے احکام ان سے اخذ کرنے میں صرف کیں، بالآخر ان برگزیدہ نفوس کی سعی و کوشش سے ایک عظیم ذخیرہ احکام و قوانین ظہور پذیر ہو گیا۔ جس کو "فقہ اسلامی" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

فقہ اسلامی میں ہمارے اس زمانہ کی بیشتر ضروریات کا حل موجود ہے۔ لیکن جدید تمدن اور صنعتی انقلاب نے اس زمانہ میں نت نئے مسائل پیدا کر دیئے ہیں۔ معاملات، معاشیات اور اقتصادیات کے سلسلہ میں سینکڑوں ایسے مسائل پیدا ہو گئے ہیں جو حل طلب ہیں، اور علماء امت کو دعوت فکر دے رہے ہیں کہ وہ "فقہ اسلامی کی روشنی میں اُن کا حل پیش کریں"۔ اصل میں تو یہ کام اسلامی حکومتوں کا تھا کہ وہ اپنے وسیع تر ذرائع و وسائل استعمال کر کے عالم اسلام کے منتخب اور مستند علماء کو جمع کرتیں اور ان کے ساتھ نئے معاملات و مسائل کے جاننے والے ماہرین موجود ہوتے، پھر یہ سب حضرات قرآن حکیم، حدیث نبوی اور فقہ اسلامی کی روشنی میں ان جدید مسائل کے صحیح حل اور جوابات دیتے۔ اسی طرح منصوص احکام کی علتوں کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر ان تمام جدید معاملات میں ان کو جاری کرتے جن میں وہ علتیں فی الواقع پائی جاتی ہیں۔

لیکن تاریخ کا یہ بھی ایک عجیب المیہ ہے کہ موجودہ مسلم حکومتوں پر ایسے افراد مسلط ہیں کہ جو اپنے وسائل و ذرائع کو اسلام کے احیاء اور اس کی نشاۃ ثانیہ پر صرف کرنے کے بجائے اسلام کی "تجدید" پر خرچ کر رہے ہیں۔ ان کی تمام تر کوششوں

کا حاصل یہی ہے کہ عام مسلمانوں کو اسلام کی حقیقی تعلیمات و احکام سے برگشتہ کر کے الحاد اور ذہنی آوارگی کے حوالہ کر دیا جائے۔ اگر کسی حکومت کے زیر انصرام کوئی ایک آدھ ادارہ "تحقیقات اسلامی" کے نام سے بھی نظر آتا ہے تو وہ بھی صرف اس غرض کے لئے ہے کہ "جدید اسلام" کی داغ بیل ڈال کر صحیح اسلام کے نقوش مسلمانوں کے دلوں سے مٹا دیئے جائیں۔ اس قسم کے اداروں کا مافی الضمیر سمجھنے کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ ان کو غذا استشراق کے طعام خانوں سے ملتی ہے جن کا مقصدِ وحید یہی ہے کہ جو اسلام تلوار کے زور سے فتح نہیں ہو سکا۔ اس کو تشکیک کی راہوں پر ڈال کر ختم کر دیا جائے۔

دوسرے درجہ میں علماءِ امت کا فریضہ تھا کہ وہ ان پیش آنے والے مسائل کا حل پیش کرتے اجتماعی طور پر نئے مسائل میں غور و فکر کرنا اسلام کی منشاء کے عین مطابق ہے اور سلف میں اس کی متعدد نظیریں موجود ہیں۔

امام ابوبکر الرازی الجصاص اپنی بے نظیر کتاب احکام القرآن میں آیت کریمہ لعلمہ الذین یستنبطونہ منھم[1] اور انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نُزِّلَ الیھم[2] کے تحت احکام شرعیہ میں غور و فکر کرنے کی اس طرح دعوت دیتے ہیں۔

فحثنا علی التفکر فیہ و	اللہ تعالیٰ نے ہم کو غور و فکر کرنے پر آمادہ کیا
حرضنا علی الاستنباط والتدبر	ہے اور احکام معلوم کرنے اور ان میں غور و
وامرنا بالاعتبار لنتسابق	خوض کرنے کی دعوت دی ہے اور قیاس
الی ادراک احکامہ و	سے کام لینے کا حکم دیا ہے۔ تاکہ ہم اس کے
ننال درجۃ المستنبطین	احکام معلوم کرنے کی طرف پیشقدمی کریں

[1] ترجمہ آیت۔ تو تحقیق کرتے ان میں تحقیق کرنے والے۔

[2] ترجمہ آیت۔ اور ہم نے تجھ پر یہ قرآن اُتارا تاکہ تو وضاحت سے بیان کرے وہ چیز جو کہ اتری ہے ان کے واسطے۔

والعلماء الناظرین[۱] اور احکام معلوم کرنے والے اور غور و فکر کرنیوالے علماء میں شامل ہو جائیں۔

فقیہ ملت امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ غالباً ائمہ مجتہدین میں سب سے پہلے امام ہیں جنہوں نے "مسائل و واقعات" میں غور و فکر کرنے کے اجتماعی طریقے کو فروغ دیا۔ امام ممدوح نے اپنے شاگردوں میں سے چند نامور شخص انتخاب کئے جن میں سے اکثر خاص خاص فنون میں جو تکمیل فقہ کے لئے ضروری تھے استاد زمانہ تسلیم کئے جاتے تھے مثلاً یحییٰ بن ابی زائدہ۔ حفص بن غیاث، قاضی ابو یوسف، داؤد الطائی حبان مندل حدیث و آثار میں نہایت کمال رکھتے تھے، امام زفر قوت استنباط و استحسان میں مشہور تھے۔ قاسم بن معن اور امام محمد کو ادب اور عربیت میں کمال حاصل تھا۔ امام اعظمؒ نے ان حضرات کی شرکت میں ایک مجلس مرتب کی اور مسائل حاضرہ پر غور و فکر شروع کیا۔ امام طحاوی نے بسند متصل اسد بن فرات سے روایت کیا ہے۔ کہ ابو حنیفہ کے تلامذہ جنہوں نے فقہ کی تدوین کی اور اس عظیم کام میں امام صاحب کے شریک رہے چالیس ۴۰ تھے۔ سنہ ۵ھ میں جب بیع[۲] بالوفا کا بخارا اور اس کے اطراف میں رواج شروع ہوا تو چونکہ یہ معاملہ کی ایک نئی صورت تھی، بیع صحیح، بیع فاسد اور رہن کا مجموعہ نظر آتی تھی اس لئے اُس زمانہ کے علماء کا اس کے جواز و عدم جواز میں اختلاف ہوا، بعض نے اجازت دی، بعض نے ممانعت کی، امام ابوالحسن

---

[۱] ص ۷۷، ۴ ج ۲ [۲] - اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً ایک شخص دوسرے شخص سے کہے کہ میں نے تم کو یہ مکان فروخت کر دیا۔ اور پھر یہ شرط طے کرلے اور اس کی تحریر لکھالے کہ جب میں تم کو قیمت ادا کر دوں تو تم کو مکان واپس کرنا ہوگا۔ اس بیع کے بارے میں فقہا کے درمیان شدید اختلاف ہے۔ بعض رہن کہتے ہیں اور بعض بیع۔ پھر یہ بیع صحیح ہے یا فاسد؟ فتوٰی یہی ہے کہ بیع ہے کیونکہ بیع و شراء کے الفاظ پائے جاتے ہیں۔ اگر بیع کے اندر واپسی کی شرط کی گئی تو بیع فاسد ہے، اور اگر ایجاب و قبول کے بعد شرط واپس کی گئی تو بیع صحیح ہے اور یہ شرط ایک وعدہ ہے جس کی وجہ سے بیع میں کوئی خرابی نہیں آتی۔

ماتریدی کو اس زمانہ کے ایک مشہور عالم نے مشورہ دیا کہ اس مسئلہ میں اختلاف رونما ہوگیا ہے۔ آپ اس مسئلہ کو رہن سمجھتے ہیں۔ میرا بھی خیال یہی ہے مگر لوگ پریشان ہیں آپ علماء امت کو جمع کریں اور اس مسئلہ میں غور و فکر کے بعد کسی نتیجہ پر پہنچ کر عوام کے سامنے ایک "متفقہ فتویٰ" پیش کریں تاکہ ان کا اضطراب و تردد دور ہو۔ قاضی سماوہ نے جامع الفصولین میں نقل کیا ہے۔

قلت للامام ابی الحسن الما	میں نے امام ابوالحسن ماتریدی سے عرض کیا
تریدی قد فشی هذا البیع	بیع بالوفاء کا رواج عام ہوگیا ہے اور اسمیں
بین الناس وفیہ مفسدة	بڑی خرابی ہے آپ کا فتویٰ یہ ہے کہ یہ رہن
عظیمۃ وفتواک انہ رھن وانا	کے حکم میں ہے میرا بھی یہی خیال ہے۔ لہذا
ایضا علی ذالک فالصواب ان	بہتر طریقہ یہ ہے کہ آپ علماء کبار کو جمع کریں
تجمع الائمۃ وتتفق علی هذا	اور اُن کے اتفاق رائے سے متفقہ فیصلہ لوگوں
وتظهرہ بین الناس [1]	کے سامنے ظاہر فرمادیں۔

قابل مبارک باد ہیں" دارالعلوم ندوۃ العلماء" کے منتظمین کہ انہوں نے اس ملی ضرورت کو محسوس کیا اور ایک مجلس بنام "مجلس تحقیقاتِ شرعیہ" تشکیل کی جس کا مقصد یہی معلوم ہوتا ہے کہ مسائل جدیدہ میں علماء غور و فکر کریں اور متفقہ فیصلہ عوام کے سامنے پیش کریں، چنانچہ اس سلسلہ کی پہلی کڑی "بیمہ کے" بارے میں ایک تفصیلی سوالنامہ ہے جس کو بڑی قابلیت سے مرتب کیا گیا ہے۔ اس سوالنامہ کا تفصیلی جواب دینے سے پہلے بیمہ کے آغاز و انجام پر ایک نظر ڈال لینا مناسب ہے۔

بیمہ کا آغاز و انجام

کہا جاتا ہے کہ بیمہ کی ابتدا اٹلی کے تاجران اسلحہ سے ہوئی۔ ان لوگوں نے یہ دیکھ کر کہ بعض تاجروں کا مالِ تجارت سمندر میں ضائع ہوجاتا ہے جس کے نتیجہ میں وہ انتہائی

[1] ص ۲۲۴ ج ۱

تنگدستی کا شکار ہو کر رہ جاتے ہیں۔ اس صورتِ حال کا حل یہ نکالا کہ اگر کسی شخص کا مال تجارت سمندر میں ضائع ہو جائے تو تمام تاجر مل کر اس کی معاونت کے طور پر اسے ہر ماہ یا ہر سال ایک معین رقم ادا کیا کریں۔ یہی تحریک ترقی کر کے جہازوں کے بیمہ تک پہنچی کہ ہر ایک ممبر ایک مقررہ رقم ادا کرے تاکہ اس قسم کے حوادث و خطرات کے موقعہ پر نقصان کا کچھ نہ کچھ تدارک کیا جا سکے۔

یہ روایت بھی بیان کی جاتی ہے کہ سب سے پہلے اندلس کی مسلم حکومت کے دور میں بحری تجارت میں حصہ لینے والے مسلمانوں نے تجارتی بیمہ کی طرح ڈالی، ابتدا میں بیمہ کی شکل سادہ سی تھی بعد میں اس کی نئی نئی صورتیں نکلتی رہیں۔ اور تجربے ہوتے رہے۔ ہالینڈ اس تجربے میں پیش پیش رہا۔ موجودہ دور میں ایک مقررہ قسط پر بیمہ کاری کا نظام سب سے زیادہ مقبول ہے جس کو "سرمایہ کارانہ نظام بیمہ" کہا جاتا ہے۔ اب دنیا کی حکومتیں بیمہ کو لازمی قرار دے رہی ہیں جس کو "ریاستی بیمہ" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ بیمہ کی ابتدا ۱۴۰۰ء میں بتلائی جاتی ہے ابتدا ہوتے ہی اس کو بہت زیادہ فروغ حاصل ہوا۔ اور اس کے مقدمات اس کثرت سے عدالتوں میں آنے لگے کہ ۱۴۳۵ء میں اس کے لئے خاص عدالتیں مقرر کی گئیں۔ جو صرف بیمہ کے مقدمات سماعت کریں۔ بیمہ بحری" کے بہت عرصہ بعد بیمہ "بری" شروع ہوا۔

سلطنت آل عثمان کے زمانہ میں جب حکومتِ ترکی کے تجارتی تعلقات یورپ کے ملکوں سے قائم ہوئے تو یورپین تاجروں کے توسط سے بیمہ اسلامی ملکوں میں داخل ہوا اور اس کے بارے میں علمائے وقت سے استفسارات شروع ہوئے چنانچہ تیرہویں صدی ہجری کے مشہور فقیہہ علامہ ابن عابدین ردالمختار میں تحریر کرتے ہیں۔

وبما قررنا لا يظهر جواب ما	اور ہماری اس تقریر سے اس سوال کا جواب
كثر السوال عنه في زماننا	بھی ظاہر ہو گیا جس کے بارے میں آج کل

وهو انه جرت العادة ان التجار
اذا استاجروا مركبا من حربي
يدفعون له اجرته ويدفعون
ايضا مالا معلوما لرجل حربي
مقيم في بلاده يسمى ذلك المال
سوكره على انه مهما هلك
من المال الذي في المركب
بحرق او غرق او نهب او غيره
فذالك الرجل ضامن له بمقابلة
ما ياخذه منهم وله وكيل عنه
مستامن في دارنا يقيم في البلاد
السواحل الاسلامية باذن السلطان
يقبض من التجار مال السوكره واذا
اهلك من مالهم في البحر شئ يؤدي
ذالك المستامن للتجار بدله تماما[۲]

کثرت سے سوالات کئے جارہے ہیں کہ اب
طریقہ یہ ہوگیا ہے کہ تاجر جب کسی حربی[۱] سے
کوئی بحری جہاز کرایہ پر لیتے ہیں تو اس کا کرایہ
ادا کرنے کے ساتھ ہی ساتھ دار الحرب کے کسی
باشندہ کو جو اپنے علاقہ میں مقیم رہتا ہے کچھ
رقم اس شرط پر دیدیتے ہیں کہ جہاز میں لدے
ہوئے مال کے آتش زدگی، غرقابی اور لوٹ
مار ہوجانے کی صورت میں یہ شخص مال کا ضامن
ہوگا اور رقم کو "سوکرہ" (بیمہ کی رقم) کہا جاتا ہے
اس کا ایجنٹ ہمارے ملک کے ساحلی شہروں میں
شاہی اجازت نامہ کے بعد مستامن[۳] بن کر رہتا
ہے جو تاجروں سے بیمہ کی رقوم وصول کرتا ہے
اور مال کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں تاجروں
کا پورا پورا معاوضہ ادا کرتا ہے۔

واضح ہو علامہ موصوف کے فتوے کو تو ہم بعد میں ذکر کریں گے لیکن عبارت مندرجہ بالا سے معلوم ہوا کہ بیمہ بحری کو اس زمانہ میں اچھا خاصہ فروغ ہو چکا تھا۔ یورپی ملکوں سے جو جہاز کرایہ پر لئے جاتے تھے۔ ان کا لازمی طور پر بیمہ کرایا جاتا تھا۔ بیمہ کمپنیوں کا عمل دخل ترکی حکومت میں جاری تھا، بیمہ کمپنیوں کے ایجنٹ

۱۔ حربی دار الحرب کے باشندے۔

۲۔ رواہ المختار باب المستامن ص: ۳۴۵۔ ج ۳۔

۳۔ مستامن وہ دار الحرب کا باشندہ جو میعادی اجازت کے بعد دار الحرب سے دار الاسلام میں آیا ہوا ہو یا وہ دار الاسلام کا باشندہ جو دار الاسلام سے تجارت وغیرہ کے لئے دار الحرب گیا ہو

ترکی کی بندرگاہوں پر باضابطہ سلطانی اجازت کے بعد مقیم تھے اور انہوں نے اپنے دفاتر قائم کر لئے تھے یہاں تک کہ علمائے وقت کے پاس اس بارے میں کثرت سے سوالات آنے لگے۔ کتبِ فتویٰ میں رد المختار غالباً پہلی کتاب ہے۔ جس میں بیمہ کے بارے میں تفصیل سے جواب دیا گیا ہو۔[1]

بیمہ کی ابتدا جس جذبہ کے تحت ہوئی اور جس طرح وہ ارتقاء کے مختلف ادوار سے گذرا وہ سب کے سامنے ہے لیکن اس کا انجام فاضل جلیل استاد ابو زہرہ کے الفاظ میں قابل ملاحظہ ہے۔

اگرچہ اس کی اصلیت تو تعاون محض تھی لیکن اس کا انجام بھی ہر اُس ادارہ کا سا ہوا جو یہودیوں کے ہاتھ میں پڑا کہ یہودیوں نے اس نظام کو جس کی بنیاد "تعاون علی البر والتقویٰ" پر تھی۔ اسے ایک ایسے یہودی نظام میں تبدیل کر دیا جس میں قمار (جوا) اور ربوا (سود) دونوں پائے جاتے ہیں۔[2]

بیمہ کے سلسلہ میں ہند و پاک میں اجتماعی رائے حاصل کرنے کی باقاعدہ کوشش تو یہی نظر آتی ہے۔ جو مجلس تحقیقات شرعیہ" ندوۃ العلماء لکھنؤ نے شروع کی ہے لیکن مصر و شام میں اس پر علمی بحثیں مدت سے جاری ہیں۔ وہاں بیمہ کے نظام کو سمجھانے کے لئے کئی کتابیں[3] بھی لکھی جا چکی ہیں۔

مصر میں تین چار سال قبل مسائل جدیدہ پر غور و فکر کرنے کے لئے ایک مجلس ترتیب دی گئی جس میں استاذ ابو زہرہ، استاذ خلاف اور دیگر علماء شریک ہوئے

---

[1] بعد کے فتاویٰ میں امداد الفتویٰ مبوب اور فتویٰ دار العلوم دیوبند میں بھی بیمہ کے سلسلہ میں جوابات دیئے گئے ہیں۔

[2] لواء الاسلام بحوالہ ماہنامہ برہان دہلی بابت ماہ مارچ ۱۹۶۰ء

[3] ڈاکٹر محمد علی عرفہ کی "عقد التامین" اور ڈاکٹر سعد واصف کی "التامین من المسئولیۃ" خاص مشہور کتابیں ہیں شام کے مشہور فاضل اور "المدخل الفقہی العام" کے مصنف مصطفیٰ الزرقاء نے نظام بیمہ کے سمجھنے کے لئے ان ہی دو کتابوں کو مدار بنایا ہے۔

اس کے پہلے جلسہ میں جو مفتی اعظم فلسطین سید امین الحسینی کی زیر صدارت منعقد ہوا تھا بیمہ کا مسئلہ پیش کیا گیا۔ اس جلسہ کی پوری روئیداد مجلہ لواء الاسلام قاہرہ میں چھپی تھی۔ پھر شام کے مشہور فاضل مصطفےٰ الزرقاء نے مجلہ حضارۃ الاسلام (دمشق) کے صفحات پر عقد التامین وموقف الشریعۃ" کے عنوان سے بحث چھیڑی اور علماء کو دعوت دی کہ وہ اس مسئلہ پر خامہ فرسائی کریں۔ چنانچہ استاذ ابوزہرہ نے استاذ الزرقاء کے جواب میں نہایت مدلل مقالہ سپرد قلم فرمایا۔

استاذ الزرقاء کے مضمون سے یہ بھی معلوم ہوا کہ علماء مصر وشام اس مسئلہ میں مختلف الخیال ہیں اگرچہ اکثریت کا یہی خیال ہے کہ بیمہ ناجائز ہے اور جب تک کہ بیمہ کے موجودہ نظام کو تبدیل نہ کیا جائے مسلمانوں کے لئے قابل قبول، نہیں، مختلف الخیال حضرات کی آرا اور ان کے دلائل کا خلاصہ ذیل میں درج ہے

ایک مختصر سی تعداد کا خیال ہے کہ ہر قسم کا بیمہ جائز ہے۔ یہ حضرات بیمہ کے موجودہ نظام کو برقرار رکھتے ہوئے اس کی حلت اور جواز کے قائل ہیں ان حضرات کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے۔

(الف) بیمہ امداد باہمی کی ایک شکل ہے۔ تعاون اور امداد باہمی اسلامی حکم ہے۔

(ب) جس طرح بیع بالوفاء کو گوارا کر لیا۔ اسی طرح اس کو بھی گوارا کر لیا جائے۔

(ج) بیمہ کمپنی ضرورت مندوں کو جو قرض دیتی ہے اور اس پر جو سود لگاتی ہے یا بیمہ دار کو اصل مع منافع دیا جاتا ہے۔ وہ شرعی ربوا (سود) نہیں ہے۔

دوسرا گروہ جس کی قیادت استاذ الزرقا کے ہاتھ میں ہے اس کا خیال ہے کہ غیر سودی بیمہ جائز ہے۔ بیمہ میں اگر قباحت ہے تو وہ سود ہے، اس کو ختم کرنے کے بعد بیمہ کی ہمہ اقسام جائز ہیں۔ ان حضرات کے دلائل کا تجزیہ اس

؎ اس کا اردو ترجمہ ماہنامہ برہان دہلی بابت ماہ مارچ ۱۹۶۱ء میں دیکھا جاسکتا ہے۔

طرح کیا جاسکتا ہے۔

(الف) عقد موالاۃ پر قیاس[1] کہ اس میں ایک غیر شخص دیت وغیرہ کی ذمہ داری قبول کر لیتا ہے اور اس کے معاوضہ میں میراث کا حصہ دار ہو جاتا ہے اسی طرح بیمہ کو بھی سمجھ لیا جائے۔

(ب) "ودیعت باجر"[2] اور مسئلہ ضمان[3] خطر الطریق" میں بیمہ کی بعض صورتوں کو داخل کیا جاسکتا ہے۔

(ج) مالکیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص کسی سے وعدہ کرے بدوں کسی عقد کے تو وہ وعدہ لازم ہو جاتا ہے اور نقصان کی صورت میں وعدہ کرنے پر معاوضہ نقصان ضروری ہوتا ہے[4]۔

تیسرا گروہ جس کی قیادت استاذ ابو زہرہ کے ہاتھ میں ہے، اس کا قائل ہے کہ بیمہ مطلقاً ناجائز ہے۔ خلاصہ دلائل یہ ہے: (۱) بیمہ اپنی اصل وضع میں یا تو قمار ہے جب کہ مدت مقررہ کے اختتام کے قبل ہی بیمہ دار کی موت واقع ہو جائے یا ربا ہے جب کہ کل اقساط کی ادائیگی کے بعد بیمہ دار بیمہ شدہ

---

[1] اس سلسلہ میں شیخ الزرقاء نے احمد طہ السنوسی کے مضمون کی بڑی تعریف کی ہے جو مجلۃ الازہر ۱۳۷۳ھ جلد ۲۵ میں چھپا تھا۔

[2] "ودیعت باجر" کی صورت یہ ہے کہ اپنے مال کو کسی دوسرے شخص کے پاس امانت رکھا جائے اور حفاظت امانت کی "اجرت" مقرر کر دی جائے اس صورت میں اگر مال ضائع ہو جائے تو امین ضامن ہوتا ہے اور نقصان کا معاوضہ اس کے ذمہ واجب ہے۔

[3] اس کی شکل یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا کہ اس راستہ پر سفر کرو راستہ قابل اطمینان ہے اگر راستہ قابل اطمینان نہ ہوا۔ اور تمہارا مال لوٹ لیا گیا تو میں ضامن ہوں راستہ میں مال لوٹ لیا گیا تو وہ مال کا ضامن ہوگا۔ اور تلافی نقصان کرے گا۔

[4] یہ مسئلہ مالکیہ کے نزدیک بھی اتفاقی نہیں ہے مالکیہ کے اس میں تین قول ہیں، ایک قول وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ فتح العلی المالک ص ۲۵۵ ج ۱-۱۲

رقم مع منافع حاصل کرے۔ قمار اور ربوا دونوں حرام ہیں (۲) بیمہ میں صفقتان[1] فی صفقۃ پایا جاتا ہے۔ اس کی مخالفت نص حدیث سے ثابت ہے اور اس کی ممانعت پر ائمہ اربعہ کا اتفاق و اجماع ہے۔ (۳) بیمہ سے نظام میراث درہم برہم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ بیمہ دار کے نامزد کردہ شخص کو بیمہ کی رقم دی جاتی ہے۔ جب کہ ہر شرعی وارث مال متروکہ کا حقدار ہے۔ (۴) عقد صرف[2] ہے۔ جس میں مجلس میں قبضہ ضروری ہوتا ہے اور یہاں یہ شرط مفقود ہے (۵) عقیدہ تقدیر پر ایمان کا تقاضا ہے کہ پیش آنے والے حوادث اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیئے جائیں اور یہاں بیمہ کرانے والے اس عقیدہ سے فرار کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ پہلے سے حوادث و موت کی پیش بندیاں کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

بیمہ کے بارے میں علامہ ابن عابدین کا فتویٰ

اب ہم علامہ ابن عابدین الشامی کے فتویٰ کی تلخیص درج کرتے ہیں واضح ہو کہ یہ مسئلہ "مستامن" کے باب میں ذکر کیا گیا ہے۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ان تاجروں کو ہلاک شدہ مال کا معاوضہ لینا جائز نہیں ہے کیونکہ التزام ما لا یلزم[3] کی صورت ہے اگر یہ کہا جائے کہ امانت رکھنے والا، امانت کی حفاظت پر اُجرت وصول کرلے اور مال ضائع ہو جائے تو وہ ضامن ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بیمہ کے مسئلہ کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہاں مال بیمہ کمپنی کی تحویل

---

[1] یعنی ایک معاملہ کے ختم ہونے سے پہلے اس میں دوسرا معاملہ داخل کر دیا جائے۔

[2] عقد صرف روپے کی بیع روپے سے یا سونے چاندی کی آپس میں بیع کو صرف کہتے ہیں اس میں شرط ہے کہ معاملہ کرنے والے مجلس ختم ہونے سے پہلے مال پر قبضہ کرلیں۔

[3] جو چیز قانوناً لازم نہ ہو اس کو اپنے ذمہ لازم کر لینا۔ ۱۲

میں نہیں ہوتا بلکہ بحری جہاز کے مالک یا اس کے ملازموں کے ہاتھ میں ہوتا ہے اور اگر یہ صورت ہو کہ بیمہ کمپنی کا جہاز بھی ہو تب بھی ہلاک شدہ مال کا معاوضہ لینا جائز نہیں[1] ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں بیمہ کمپنی اجیر مشترک سمجھی جائے گی جس نے حفاظت مال اور مال لے جانے دونوں کی اُجرت لی ہے اور ظاہر ہے کہ اجیر مشترک ناگہانی آفات سے مال تلف ہو جانے کی صورت میں ضامن نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ باب الکفالتہ میں ایک مسئلہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا کہ اس راستہ پر سفر کرو راستہ قابل اطمینان ہے۔ شخص مذکور نے راستہ پر سفر کیا۔ سفر میں مال ضائع ہو گیا۔ تو اطمینان دلانے والا شخص ضامن نہیں ہوگا۔ برخلاف اس کے اگر اس نے ضمانت کے الفاظ بولے اور کہا کہ تیرا مال چھیننے کی صورت میں ضامن ہوں، راستہ میں مال چھین لیا گیا تو ضمانت دینے والا نقصان کا معاوضہ دے گا۔ شارح یعنی صاحب درمختار[2] نے دونوں مسئلوں میں فرق اس طرح کیا ہے کہ دوسرے مسئلہ میں ضمانت کے الفاظ صراحتاً پائے جاتے ہیں کیونکہ " انا ضامن" (میں ضامن ہوں) لفظوں میں موجود ہے اور پہلے مسئلہ میں اس طرح نہیں ہے۔ جامع الفصولین[3] میں وجہ فرق اس طرح بیان کی ہے

---

[1] بعض فقہا کے نزدیک یہ صورت جائز ہے حضرت مولانا تھانویؒ نے بھی جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

[2] تنویر الابصار ایک متن ہے جو شیخ الاسلام محمد بن عبداللہ التمرتاشی کی تصنیف ہے۔ اسکی شرح شیخ محمد بن علی بن محمد الحصکفیؒ نے پہلے تو خزائن الاسرار و بدائع الافکار کے نام سے تالیف فرمائی جو الواب الوتر تک دس ضخیم جلدوں میں پہنچی تھی۔ یہ شرح ناتمام رہی پھر دوسری شرح الدرالمختار کے نام سے تالیف فرمائی اس شرح کا حاشیہ علامہ ابن عابدین شامی نے ردالمختار کے نام سے تحریر کیا جو علماء کے درمیان متداول و معروف ہے۔ [3] اس کے مؤلف شیخ بدرالدین محمود بن اسمعیل ہیں جو " قاضی سماوہ" کے نام سے مشہور ہیں۔ یہ کتاب صرف معاملات میں ہے۔

"کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ غرر[1] میں آنے والا غرر دینے والے سے ضمان اسوقت لے گا جب کہ غرر کسی عقد معاوضہ کے ضمن میں پایا جائے یا دھوکہ دینے والا دھوکہ دیئے ہوئے شخص کے حق میں صفتِ سلامتی کا ضامن ہو مثلاً ایک شخص کسی چکی والے کے پاس گیہوں پسانے کے لئے لایا چکی والے نے اس سے کہا کہ اس برتن میں ڈالدو اتفاق سے برتن میں سوراخ تھا۔ اور چکی والا اس سے واقف بھی تھا۔ تب بھی اس نے گیہوں برتن میں ڈالنے کے لئے کہہ دیا۔ گیہوں سب ضائع ہو گئے چکی کا مالک نقصان کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس نے عقد اجارہ کے ذیل میں دھوکہ دیا حالانکہ معاملہ کا تقاضا یہ تھا کہ مال کی حفاظت رہے۔"

میں کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں قید ضروری ہے کہ دھوکہ دینے والا نقصان سے واقف ہو۔ اور دوسرا شخص اس سے واقف نہ ہو۔۔۔۔ اب ظاہر ہے کہ بیمہ کمپنی کا مقصد تاجروں کو دھوکہ دینا نہیں ہوتا۔ اور نہ ان کو جہاز کے ڈوب جانے یا آگ لگنے وغیرہ کا علم ہوتا ہے۔ رہا عام خطرہ تو وہ تاجر اور بیمہ کمپنی دونوں کو ہوتا ہے۔ کیونکہ تاجر بیمہ کراتے ہی اسوقت ہیں جب اُن کو خطرہ ہو اور ہلاک شدہ مال کا معاوضہ لینے کی طمع ہو لہذا بیمہ

---

[1] غرر۔ غرر کے معنی ہیں کسی کو دھوکہ دینا اور غلط طریقے سے اس کو طمع میں ڈالنا۔ دھوکہ دینے والے کو غار اور دھوکہ کھائے ہوئے کو مغرور کہتے ہیں۔ غرر کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) غرر قولی یعنی زبان سے معاملہ میں دھوکہ دے مثلاً یہ بکری دو سیر دودھ دیتی ہے۔ اور وہ اتنا نہ دیتی ہو۔ (۲) غرر فعلی یعنی فعل سے دھوکہ دینا۔ جیسے گیہوں فروخت کرنے والا خراب گیہوں نیچے کردے اور اچھے گیہوں اوپر کردے۔ واضح رہے کہ غرر خطر کے معنی میں بھی فقہ کی زبان میں بولا جاتا ہے یعنی ملک کو ایسی چیز پر موقوف کرنا جس کے پائے جانے یا نہ پائے جانے دونوں کا احتمال ہو جس طرح کہ قمار (جوا) میں ہوتا ہے قمار کی علت غرر اور خطر فقہ کی زبان میں بتلائی جاتی ہے۔ ۱۲

کے مسئلہ کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا[1]۔ البتہ اگر مسلمان تاجر کا کوئی حربی شریک ہو اور وہ دارالحرب میں بیمہ کمپنی سے معاملہ طے کرے اور مال ہلاک ہونیکی صورت میں معاوضہ کی رقم میں کچھ مسلمان تاجر کا بھی حصہ لگالے تو یہ رقم مسلمان کے لئے حلال ہے کیونکہ "عقد فاسد" دارالحرب میں رہنے والے دو شخصوں کے درمیان ہوا ہے اور دارالحرب والوں کا مال ان کی رضامندی سے مسلمانوں کو پہنچا ہے۔ لہذا اس کے لینے میں کوئی امر مانع نہیں ہے، کبھی ایسا بھی ہوتا کہ مسلمان تاجر دارالحرب میں ہوتا ہے اور وہاں ان کے سامنے یہ معاملہ طے کرتا ہے اور معاوضہ دارالاسلام میں لیتا ہے، کبھی اس کے برعکس بھی صورت ہوتی ہے۔ یعنی معاملہ دارالاسلام میں طے ہوا اور وصولی دارالحرب میں ہوئی پہلی صورت میں معاوضہ لینا جائز ہے کیونکہ دارالحرب میں طے کیا ہوا معاملہ کالعدم سمجھا جائے گا اور یہ کہیں گے کہ حربی کا مال اس کی خوشی سے لیا گیا ہے اس لئے جائز ہے۔ دوسری صورت میں عقد چونکہ دارالاسلام میں قرار پایا ہے۔ اس لئے عقد پر فساد کا حکم لگایا جائے گا اور معاوضہ لینا ناجائز متصور ہوگا۔

جواب کی طرف...

اب ہم اصل سوالنامہ کے جواب کی طرف رجوع کرتے ہیں، ہم اپنے جواب کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلے حصہ کا تعلق نظام بیمہ کی اصلاح سے ہے اس طرح کہ وہ شریعت اسلامیہ کے مطابق ہو جائے "تعاون علی الخیر" کا یہ نظام جواب قمار (جوا) اور ربوا کا مجموعہ نظر آتا ہے۔ اپنی اصلی شکل میں ظاہر ہو کر ان لوگوں کے لئے قابلِ قبول ہو۔ جو اپنے معاملات کو اسلام کی ہدایت اور روشنی سے درخشاں رکھنا چاہتے ہیں۔

بعض اسلامی ملکوں میں اب اس قسم کی فکر ہو رہی ہے کہ سودی نظام سے جس

[1] علامہ شامی کے زمانہ میں سودی بیمہ نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے سود سے بحث نہیں کی ہے ۱۲

نے ہماری معاشی زندگی کو تباہ کر کے رکھ دیا ہے اور جس نے قوم کی اجتماعی دولت کو گھن کی طرح کھا لیا ہے۔ گلو خاصی کی کوئی صورت نکلے، اسی طرح بیمہ کی اصلاح اور اس کو صحیح خطوط پر لانے کا جذبہ بھی پایا جاتا ہے، یہ جذبہ بڑا قابل قدر ہے اور ضرورت ہے کہ "اقتصادیات" کے منتخب ماہرین اور ارباب بصیرت علما، ساتھ بیٹھ کر حلال وحرام کی حدیں پیش نظر رکھ کر بیمہ کاری کا ایسا نظام دریافت کریں۔ جس میں شریعت محمدیہ سے سرمو تجاوز نہ ہو۔ عام مسلمانوں سے بھی ہماری گذارش ہے کہ وہ اپنی حکومتوں پر جو اسلام کا نام لیتی ہیں، زور دیں اور اُن پر اجتماعی وزن ڈالیں کہ وہ اُن کو سود اور قمار کی لعنت سے نجات دلائیں، ان سے صاف صاف کہہ دیا جائے کہ اس یہودی نظام نے ہماری دنیا بھی خراب کر رکھی ہے اور آخرت بھی۔ اس کے برعکس یہ طریق کار صحیح نہیں ہے کہ صرف ماہرین شریعت کی طرف رجوع کر کے اُن سے کہا جائے کہ بیمہ کو حلال کر دیں یا ضرورت ومجبوری کے نام پر کوئی حیلہ نکالیں۔

اُن علماء کا کردار بھی قابل مذمت ہے۔ جو یورپ کے ماہر اقتصادی نظام کی چند خوبیاں یا خوشنما پہلوؤں کو دیکھ کر جواز اور حلت کا فتویٰ دینے میں نہایت جری ہیں، ان حضرات کو قرآن حکیم کی آیت کریمۂ ذیل پیش نظر رکھنا چاہیئے۔

ولا تقولوا لما تصف السنتکم	اور نہ کہو اپنی زبانوں کے جھوٹ بنا لینے سے
الکذب ھذا حلال وھذا حرام	کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے تاکہ اللہ تعالیٰ
لتفتروا علی اللہ الکذب، ان	پر جھوٹا بہتان باندھو، بلاشبہ وہ لوگ جو اللہ
الذین یفترون علی اللہ الکذب	تعالیٰ پر بہتان باندھتے ہیں۔ کبھی کامیاب
لا یفلحون[1]	نہیں ہونگے۔

مجوزین کے دلائل کا خلاصہ آپ پڑھ چکے ہیں، دلائل کی سطحیت بالکل ظاہر ہے مثلاً اس دلیل کو آپ کیا کہیں گے کہ بیمہ کا سود "حلال" ہے کیونکہ قرض میں سود

[1] النحل ع ۲۰ پارہ ۱۴

نہیں ہوتا، ان حضرات کو معلوم ہونا چاہیے کہ قرآن کریم کی آیت ربوا سودی تجارت اور سودی قرض کے جاہلی نظام کو ختم کرنے کے لیئے نازل ہوئی تھی۔ جاہلی نظام میں قرض اور تجارت دونوں کے ذریعہ سود لیا جاتا تھا۔ امام ابوبکر الجصاص الرازی احکام القرآن میں لکھتے ہیں:۔

والثانی انہ معلوم ان ربا	دوسری بات یہ ہے کہ یہ امر بالکل عیاں ہے
الجاھلیۃ انما کان قرضاً	کہ زمانہ جاہلیت کا سود قرض میعادی کی شکل
موجلاً بزیادۃ مشروطۃ	میں لیا جاتا تھا جس میں زیادتی شرط کرلی
فکانت الزیادۃ بدلاً من	جاتی تھی۔ زیادتی میعاد کا بدل ہوتی تھی اللہ
الاجل فابطلہ اللہ وحرمہ[1]	تعالیٰ نے اس کو باطل قرار دیا۔ اور حرام فرمایا

مغنی ابن قدامہ میں ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ سے سوال کیا گیا کہ وہ کون سا ربوا ہے جس کے انکار سے کفر لازم آتا ہے۔ امام موصوف نے جواب دیا۔

ھو الزیادۃ فی الدین[2]	وہ قرض میں زیادتی ہے۔

ربوا کے بارے میں احادیث نبویہ کا حاصل یہی ہے کہ ربوا صرف روپے کے لین دین تک محدود نہیں ہے بلکہ ربوا کے سلسلہ میں بہت سی صورتیں داخل ہیں حتیٰ کہ اُن صورتوں کو بھی حرام کر دیا گیا جن میں اُدھار نہیں ہے بلکہ نقد معاملہ ہے مثلاً ایک تولہ چاندی لے کر دو تولہ چاندی دیدے یا ایک من نقد گیہوں دے کر اس کے معاوضہ میں دو من گیہوں نقد لے[3] لے۔ الغرض حدیث پاک نے ربوا کے

---

[1] ص ۴۶۵ ج ۱ [2] دین کا ترجمہ قرض کے ساتھ نامکمل سا ہے کیونکہ دین ماثبت فی الذمہ (جو بھی انسان کے ذمہ آجائے اس) کو کہتے ہیں۔ اس میں بدل قرض، ثمن مبیع وغیرہ سب داخل ہیں۔ شریعت کی اس اصطلاح کے نہ جاننے سے بھی لوگ عجیب قسم کی غلط فہمیوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

[3] اس کو اس طرح سمجھ لیجیئے کہ ایک من عمدہ گیہوں دیکر دو من خراب گیہوں لیے۔ یہ بھی ناجائز ہے کیونکہ اصوال ربویہ (یعنی جن اموال میں ربوا ہوتا ہے) میں برابری ضروری ہے خواہ صفت میں تفاوت ہی کیوں نہ ہو۔

پیشے بھی اسلام کے معاشی نظام سے نکال کر پھینکدے تاکہ اسلامی معاشرہ اس نجاست سے بالکل صاف و پاک ہو جائے۔

فقہ حدیث کی شرح ہے جس طرح حدیث قرآن کریم کی۔ اس لئے کہ فقہاءِ کرام نے ان ہی صورتوں کی تفصیلات مرتب کی ہیں جو حدیث میں بیان کی گئی تھیں اس لئے فقہ کی کتابوں میں سود کے مباحث دیکھ کر بعض نام نہاد علماء اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ قرآن نے جس سود کو حرام کیا ہے وہ قرض والا سود نہیں ہے۔ بلکہ خرید و فروخت کی چند نادر شکلوں میں سود پایا جاتا ہے جو ایام جاہلیت میں مروج نہیں اور جن کا ذکر فقہ کی کتابوں میں کیا گیا ہے۔

بعض نے تعاونوا علی البر والتقویٰ اور لا یظلمون[۱] ولا یظلمون اس قسم کی عمومی آیات سے استدلال کیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات ربوا اور میسر (جوے) کی آیات کو بالکل بھول گئے ہیں۔ دلائل خصوص کے ہوتے ہوئے دلائل عموم سے سہلا لینا قابلِ تعجب ہے۔

بیمہ کس لئے شروع میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ بیمہ کی ابتداء نہایت سادہ تھی اور اس کا مقصد بھی صرف یہی تھا کہ نقصان زدہ تاجروں کو مالی امداد دی جائے، یا اس طرح کہہ لیجئے کہ ایک فرد کی مصیبت کے بار کو بہت سے افراد پر پھیلا دیا جائے اس طرح کہ ہر ایک کو ایک خفیف سی قربانی دینا پڑے لیکن اس قربانی کے عوض جملہ افراد کو مصیبت و آفت کے وقت تعاون حاصل ہو، تعاون علی الخیر کا یہ جذبہ بڑا قابلِ قدر ہے، قرآن کریم نے اس جذبہ کو متعدد آیات میں ابھارا ہے اور حدیث نبوی میں اس کے فضائل بیان کئے گئے ہیں۔

بیمہ کرانے والے شخص کے پیش نظر دوسرا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس شخص کے انتقال کے بعد اس کے بیوی بچوں کو تکلیف اٹھانا نہ پڑے، اس مقصد کو

---

[۱] دیکھئے فتاویٰ شلتوت ص ۳۵۰، ۳۵۲

بھی ہم اسلامی نقطۂ نگاہ سے غلط نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ تعلیم نبوی اس کو صحیح اور بہتر قرار دے رہی ہے، سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ایک صحابی سے خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

انک ان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعھم عالۃ یتکففون الناس	تمہارا اپنے ورثہ کو غنی چھوڑنا اس سے کہیں بہتر ہے کہ ان کو ایسا محتاج چھوڑو کہ وہ لوگوں سے سوال کرتے پھریں۔

اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات سے خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا تھا۔

ان امرکن مما یھمنی من بعدی ؎	تمہارے معاملہ نے مجھ کو فکر میں ڈال رکھا ہے کہ تمہاری گذر میرے بعد کیونکر ہوگی یعنی میں نے کوئی میراث نہیں چھوڑی ہے اور تم نے دنیا پر آخرت کو ترجیح دی ہے ؎

اپنے دنیا سے چلے جانے کے بعد بیوی بچوں کی فکر ایک فکری داعیہ ہے۔ اس لئے اسلام نے ان کو ختم نہیں کیا بلکہ اس کی ہمت افزائی کی ہے اسلام کی خصوصیت ہے کہ وہ فطری اور جبلّی دواعی کو ختم نہیں کرتا بلکہ اُن کے لئے مناسب اور جائز راہیں تجویز کرتا ہے۔

بیمہ کا شرعی حل

طالب بیمہ کے حسب ذیل مقاصد بیان کئے جاتے ہیں۔ ۱۔ اس کا سرمایہ محفوظ رہے۔ ۲۔ اضافہ مال بذریعہ سود یا تجارت ۳۔ حوادث کی صورت میں مالی معاونت، موجودہ زمانہ میں حادثوں کی تعداد میں بے پناہ اضافہ ہوگیا ہے۔ آئے دن ہولناک قسم کے حوادث ہوتے رہتے ہیں۔ جن میں جانی اور مالی دونوں قسم کے حوادث سے بے اندازہ نقصان ہوتا ہے۔ ۴۔ پسماندگان کی مالی امداد۔

؎۔ مشکوٰۃ المصابیح ص ۵۶۷ ج ۲

اب ان کا ترتیب وار حل درج ہے۔

(۱-۲) ان دونوں باتوں کا حل یہی ہے کہ "غیر سودی بینک" جاری کئے جائیں جن کی اساس شرکت[1] اور مضاربت[2] پر قائم کی جائے اسطرح سرمایہ کی حفاظت بھی ہوگی اور مال میں بھی جائز طریقوں سے اضافہ ہوتا رہے گا۔ اسلام کے معاشی نظام کا جس شخص نے بغور مطالعہ کیا ہوگا وہ ضرور اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ اسلام "ارتکاز دولت" کا حامی نہیں ہے کہ روپیہ ایک جگہ جمع کر دیا جائے اور بدون تجارت اس سے منافع حاصل کیا جائے، روپیہ سے روپیہ حاصل کرنا اسلام کے نقطۂ نظر سے صحیح نہیں ہے، سرمایہ میں جو لوگ اضافہ چاہتے ہیں اُن کے لئے تجارت کی شاہراہ کھلی ہوئی ہے۔ تجارت سے سرمایہ دار کا بھی فائدہ کہ سرمایہ میں اضافہ ہوتا رہے گا۔ اور زکوٰۃ دولت کو ختم نہیں کرے گی اور ملک وقوم کا بھی فائدہ ہے کہ تجارت کو فروغ ہوگا۔ سرمایہ تجوریوں سے نکل کر منڈیوں اور بازاروں میں پہنچے گا۔ صنعت اور انڈسٹری کی کثرت ہوگی۔ مزدوروں اور ملازمت پیشہ لوگوں کو کام ملے گا، واضح رہے کہ اسلام اپنے معاشی نظام کی بنیاد زکوٰۃ پر رکھتا ہے برخلاف سرمایہ دارانہ نظام کے کہ وہاں سود ریڑھ کی ہڈی کا حکم رکھتا ہے۔ قرآن کریم نے اسلام کے معاشی نظام کو مختصر سے مختصر لفظوں میں اس طرح سمجھایا ہے۔

کی لا یکون دولۃ	تاکہ نہ آئے لینے دینے میں صرف دولت
بین الاغنیاء منکم[3]	مندوں کے تم میں سے

آیت کریمہ کا حاصل یہ ہے کہ یہ مصارف (اس سے پہلے مصارف بتلائے گئے ہیں) اس لئے بتلائے ہیں کہ ہمیشہ یتیموں، محتاجوں، بے کسوں اور عام مسلمانوں کی خبر گیری ہوتی رہے اور عام اسلامی ضروریات سرانجام پاسکیں۔ یہ

---

[1] سرمایہ اور کام مشترک ہو اس کو شرکت کہتے ہیں۔ اس کی کئی قسمیں ہیں۔

[2] ایک کا سرمایہ ہو دوسرے کا کام یہ مضاربت کہلاتا ہے، تفصیلات کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

[3] الحشر پارہ ۲۸

اموال محض چند دولت مندوں کے اُلٹ پھیر میں پڑ کر ان کی مخصوص جاگیر بن کر نہ رہ جائیں جس سے صرف سرمایہ دار اپنی تجوریوں کو بھرتے رہیں اور غریب فاقوں سے مریں۔

غیر سودی بینک کا اجراء کوئی محض تخیلی چیز نہیں ہے بلکہ ایک حقیقت ہے جس کو بڑی آسانی سے بروئے کار لایا جاسکتا ہے[1]۔ یورپ کی ذہنی غلامی نے دماغوں پر یہ عقیدہ مسلط کر دیا ہے کہ سود کے بغیر معاشی نظام چل ہی نہیں سکتا۔ ان حضرات کو معلوم ہونا چاہئے۔ کہ آج بھی کچھ ممالک ترقی کی راہ پر گامزن ہیں بلکہ ان کی معاشی حالت سودی نظام اور بینکنگ کا سارا کاروبار موجود نہیں ہے اور بایں ہمہ وہ ممالک ترقی کی راہ پر گامزن ہیں بلکہ ان کی معاشی حالت سودی ملکوں سے زیادہ بہتر ہے۔ اگر کچھ اسلامی حکومتیں ہمت کر کے سود کے اس نظام سے نجات حاصل کر لیں تو بین الاقوامی طور پر بھی اس کا اثر ہو، بینک آف انگلینڈ قسم کے بین الاقوامی بینک ان ملکوں کو غیر سودی کاروبار کی سہولتیں مہیا کریں۔ اور لوگوں کا یہ عذر کہ ہم سود کے بغیر بین الممالک تجارت کس طرح کر سکتے ہیں ختم ہو جائے۔

۳۔ " دنیا حوادث کی آماجگاہ ہے" یہ مقولہ پہلے بھی صادق تھا اور اب تو ایسی حقیقت بن چکا ہے جس سے انکار ناممکن ہے، روزانہ حادثے ہوتے رہتے ہیں جن میں جانی اور مالی دونوں قسم کے نقصانات ہوتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کل تک ایک بھلا چنگا آدمی ہاتھ پیروں سے صحیح و سالم تھا آج اچانک کسی حادثے کی زد میں آ گیا اور اپاہج ہو کر رہ گیا، اس اپاہج انسان کے ساتھ اس کا خاندان بھی مصائب و حوادث کا شکار ہے۔ نہ پیٹ بھرنے کو روٹی ہے اور نہ تن ڈھانپنے کو کپڑا رہا۔ اسی طرح ایک بڑا صنعت کار جو کل تک ایک بڑی انڈسٹری کا مالک تھا۔ اچانک کارخانہ

---

[1] ماہنامہ "المسلمون" جو جنیوا سے زیر ادارت جناب سعید رمضان صاحب شائع ہوتا ہے اس میں ڈاکٹر حمید اللہ صاحب پیرس، کا "غیر سودی بینک" پر ایک مقالہ چھپا ہے۔ جس میں صاحب موصوف نے بتلایا کہ ریاست حیدر آباد مرحوم میں ایک مرتبہ اس کا عملی تجربہ بھی کیا جاچکا ہے۔ اور اس کو خاصی کامیابی ہوئی تھی۔

میں آگ لگ گئی مشینری اور سارا سامان جل کر راکھ ہوگیا اور وہ اب نانِ جویں کو بھی محتاج ہے، پھر ہر روز بسوں، موٹروں کے حادثے ہماری زندگی کا روزمرہ بن چکے ہیں آخران نقصانات کی تلافی کس طرح ہو اور اس کا حل شریعتِ اسلامی میں کیا ہے ؟

اس کا حل یہی ہے کہ امداد باہمی اور تعاون علی الخیر کے جذبہ کے تحت ایسے ادارے قائم کئے جائیں جو ارباب خیر اور مال داروں سے عطیات وصول اور ان سے جمع شدہ رقوم کو تجارت اور انڈسٹری میں لگائیں۔ ان اداروں کا کام یہ ہو کہ وہ تحقیق حال کے بعد نقصان زدہ افراد اور خاندانوں کی مالی امداد کریں اس سلسلہ میں "عام ادارے" بھی بنائے جاسکتے ہیں اور "خاص" بھی، خاص کی یہ صورت ہو کہ تاجر اپنا الگ ادارہ بنائیں، صنعت کار اپنا الگ۔

اسلامی حکومت اگر اس سلسلہ میں جبر کرنا چاہے تو جبر بھی کر سکتی ہے کیونکہ حکومت کو زکوٰۃ کے علاوہ بھی بعض صورتوں میں رعایا سے جبری عطیات وصول کرنے کا حق ہے۔

فان اریدبها مایکون بحق ککری النهر المشترک واجر الحارس والموظف لتجهیز الجیش وفداء الاساری وغیرها جازت الکفالة بها علی الاتفاق [1]

اگر اس سے وہ ٹیکس مراد ہیں جو جائز اور صحیح ہیں اور جیسے مشترک نہر کا کھودنا، پولیس کی تنخواہ یا فوج کا انتظام کرنیوالوں کی تنخواہ جو سب پر ڈالدی جائے یا قیدیوں کو کافروں کے قید سے چھڑانے کے لئے عطیات تو اتفاقاً ان کی کفالت کی جاسکتی ہے۔

"ضررِ عام" "ضررِ خاص" سے مقدم ہے یہ بھی تو اسلامی قانون کا اصول ہے ان تعاونی اداروں کے علاوہ دوسرا اقدام یہ ہو کہ معاقل کے اسلامی نظام کو پھر سے اسلامی معاشرہ میں جاری کیا جائے۔

[1] ہدایۃ باب الکفالۃ ص ۱۰۹ - ج ۳

معاقل

مَعَاقِلُ ۔ مَعْقُلَۃٌ ۔ کی جمع ہے ۔ "خون بہا کو" کہتے ہیں، عقل کے معنی روکنے اور منع کرنے کے ہیں اور دیت کے طریق کار سے لوگوں کی جانیں مفت میں چلی جانے سے محفوظ ہو جاتی ہیں ۔ اس لئے خون بہا کو عقل کہتے ہیں اور عاقلہ اس جماعت کو کہتے جو قاتل کی طرف سے اجتماعی طور پر "خون بہا" ادا کرتی ہے ۔

ہجرت کے بعد جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار اور مہاجرین کے درمیان "بھائی چارہ" قائم کرایا تو ایک دستاویز بھی تحریر فرمائی جس میں دونوں کو ایک جماعت قرار دے کر حوادث اور نقصانات کی ذمہ داری ایک دوسرے پر ڈالی ۔

محدث کبیر ابن ابی شیبہ نے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا ہے ۔

کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتاباً بین المہاجرین والانصار ان یعقلوا معاقلہم وان یفدوا عانیہم بالمعروف والاصلاح[1]	جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار اور مہاجرین کے لئے ایک تحریر لکھوائی جس میں یہ تھا کہ انصار اور مہاجرین ایک دوسرے کی دیت ادا کریں گے اور اگر کوئی قید ہو جائے تو اس کا فدیہ ادا کریں گے قاعدہ قانون اور اصلاح باہمی کے طریق پر ۔

قبائلی سسٹم میں "قبیلہ" عاقلہ سمجھا جاتا ہے ۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب دواوین کو ترتیب دیا تو " اہل الدیوان " عاقلہ قرار پائے پیشوں کی بنیاد پر بھی ایک پیشہ والوں یعنی برادری کو عاقلہ قرار دیا جا سکتا ہے

ولہٰذا قالوا لو کان الیوم قوم تناصرہم بالحرف فعاقلتہم اہل الحرفۃ[2]	اسی بنا پر مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر آج کل تناصر (اعانت باہمی) پیشوں کے طریق پر رائج ہوتا ہو تو ایک پیشہ میں منسلک افراد (برادری) عاقلہ قرار دیئے جائیں گے ۔

[1] نصب الرایہ للزیلعی ج ۴ [2] ہدایہ کتاب المعاقل ص ۶۱۲ ج ۴

عاقلہ پر ذمہ داریاں ڈالنے کی غرض وغایت اور اس کی حکمت امام سرخسی اس طرح بیان کرتے ہیں عاقلہ پر ذمہ داریاں ڈالنا عقلی طور پر یوں سمجھیئے ۔

قاتل جب فعل قتل کا ارتکاب کرتا ہے ۔ تو اس اقدام میں خارجی قوت طاقت کو بڑا دخل ہوتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ قتل کی پاداش میں جب میں پکڑا جاؤں گا ۔ تو میرے حمایتی (قبیلہ یا برادری) میری مدد کو پہنچیں گے ۔ اب حمایت ونصرت کے چند اسباب ہوتے ہیں ۔ کبھی یہ اہل دیوان کی یکجہتی پر مبنی ہوتی ہے کبھی قبیلوں اور خاندان والوں کی بنیاد پر ہوتی ہے ۔ کبھی محلے اور پیشوں کی بناء پر ہوتی ہے ۔ چونکہ قاتل ضرورت کے وقت ان سے ہی قوت وطاقت حاصل کرتا ہے، اس لئے خون بہا بھی ان ہی پر لگایا جائے گا ۔ تاکہ یہ لوگ اپنے میں سے ناسمجھ اور بیوقوف لوگوں کو اس قسم کی حماقتوں سے روکیں خون بہا کا مال بھی کافی مقدار میں ہوتا ہے اس لئے سب پر ڈالنے سے وصولی میں بھی آسانی ہوجاتی ہے ۔ ہر ایک شخص ادا بھی اس خیال سے کردیتا ہے، کہ کل اگر مجھ سے بھی اس قسم کا فعل سرزد ہوگیا تو یہی لوگ میرا خون بہا ادا کردیں گے [1]

اسی طرح اگر کسی مقام پر کوئی مقتول پایا جائے اور قاتل کا پتہ نہ چل سکے تو وہاں کی آبادی از روئے شرعی اجتماعی طور پر اس کا خون بہا ادا کرتی ہے ۔

لہٰذا ان مسائل کی روشنی میں ایسا طریق کار اختیار کیا جاسکتا ہے کہ حادثات کی صورت میں ہر پیشہ کا عاقلہ (برادری یا یونین) خون بہا ادا کرے ۔ مثلاً بسوں اور ٹرکوں کے مالک ایک عاقلہ قرار دیئے جائیں، کسی کی بس سے کوئی جانی یا مالی نقصان ہو جائے تو ان کی انجمن ادائیگی نقصان کی ذمہ دار ہو اس سلسلہ کو دوسرے پیشوں اور حرفوں تک بھی پھیلایا جاسکتا ہے اور ان کے قواعد وضوابط بنائے جاسکتے ہیں ۔

عاقلہ پر ذمہ داری ڈالنا یقیناً ان حوادث میں کمی کا باعث بھی بن سکتا ہے جب

---

[1] المبسوط للسرخسی ص ۶۶ ج ۲۶

کہ حوادث میں بے پناہ اضافہ ہوگیا ہے اور دن بدن ہو رہا ہے اور اب تو انشورنس کے نظام کی وجہ سے یہ عالم ہوگیا ہے کہ لوگ خود اپنی موٹروں، بسوں، ٹرکوں کو حادثہ کا شکار بنانے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ اس طریقہ سے بیمہ کمپنی سے معقول رقم وصول کی جائے۔ رہی قانونی گرفت تو اس سے بچنے کی راہیں تو ملک کے نرم قوانین اور پھر وکلاء کی موشگافیوں نے بڑی حد تک ہموار کر رکھی ہیں۔

۴۔ چوتھا مقصد بیمہ کا یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کے ذریعہ پسماندگان کی مالی امداد بڑی حد تک ہو جاتی ہے لوگ بیمہ اس لئے کراتے ہیں کہ ان کے مرنے کے بعد ان کی اولاد کس مپرسی کے عالم میں مبتلا نہ ہو، اس مقصد کے سلسلہ میں عرض ہے کہ اگر کسی جگہ اسلامی نظام معیشت کی ترویج صحیح معنی میں ہو تو کوئی باپ اپنے مرنے سے اس لئے خوف زدہ نہیں رہ سکتا کہ میرے مرنے کے بعد میری اولاد مصیبتوں کی شکار ہوگی کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اسلام کے دستور مملکت میں یہ دفعہ بھی شامل ہے۔

حدثنا محمود قال اخبرنا اسرائیل	حضرت ابوہریرہ رضی اللہ سے روایت ہے کہ
عن ابی حصین عن ابی صالح عن	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میں
ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ	مومنین سے ان کی جانوں سے بھی زیادہ قریب
صلی اللہ علیہ وسلم انا اولی بالمومنین	ہوں لہذا جو شخص مال چھوڑ کر مرے تو وہ مال
من انفسھم فمن مات وترک مالا	تو اس کے عصبات کا ہے اور جو شخص عاجز و
فمالہ الموالی العصبۃ ومن ترک	درماندہ قرابت دار اور چھوٹے چھوٹے بچوں
کلاً او ضیاعاً فلادعی لہ[1]	کو چھوڑے تو مجھے اس کے لئے بلایا جائے۔

نہ صرف شخص متوفی کے پسماندگان کی مالی امداد اسلامی حکومت کے ذمہ ہے بلکہ اگر اس پر کسی کا قرض بھی ہو تو اس کو بار آخرت سے سبکدوش کرانا اور قرض خواہ کو اس کا حق دلوانا بھی حکومت کی ذمہ داری ہے چنانچہ سرور کائنات نے ارشاد فرمایا۔

فمن مات وعلیہ	پس جس شخص نے انتقال کے بعد قرض چھوڑا

[1] بخاری ص ۹۹۹ ج ۲

ومن ولم یترک	اور اُس کی ادائیگی کا کوئی سامان نہیں ہے
وفاءً فعلی قضاءہ لہ	تو میرے ذمہ اس کی ادائیگی ہے۔

اس کے ساتھ ہی ساتھ عام ناداروں اور غریبوں کی کفالت بھی اسلامی حکومت کی ذمہ داریوں میں داخل ہے۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض وقت قرض لے کر ناداروں اور غریبوں کی دادرسی فرمائی اور ان کو ننگا بھوکا نہیں رہنے دیا حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ عہد رسالت میں اس ادارہ کے نگران تھے۔ ابوداؤد اور بیہقی نے بلالؓ کی زبانی یہ روایت بیان کی ہے۔

وکنت انا الذی الی ذلک عنہ	اور میں ہی آپ کی بعثت سے لے کر وفات
منذ بعثہ اللہ الی حین توفی	تک اس کا نگران تھا۔ آپ کے پاس اگر کوئی
وکان علیہ السلام اذا اتاہ	مسلمان ننگا بھوکا آجاتا تھا تو آپ مجھے حکم
الانسان مسلماً یراہ عاریا یامرنی	دیتے تھے میں جا کر کسی سے قرض لیتا تھا پھر
فانطلق فاستقرض فاشتری لہ	اس رقم سے اس کے لئے کپڑے اور کھانے
البردۃ فاکسوہ واطعمہ ۱؎	کا انتظام کرتا تھا۔

اور حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہدایت تھی۔

انفق بلالاً ولا	بلال! خوب خرچ کیا کرو اور اللہ تعالیٰ کی
تخش من ذی	ذات پر بھروسہ کرتے ہوئے تنگدستی سے نہ
العرش اقلالاً ۲؎	ڈرا کرو۔

غلاموں کے اوپر خرچ کرنے میں اگر کسی آقا سے کوئی کوتاہی ہو جاتی تھی تو ان کے اخراجات بھی اس ادارہ کے ذمہ ہوتے تھے، مروان بن قیس دوسی کے حالات میں مروی ہے کہ اُن کے اخراجات پورا کرنے میں ہمیشہ بُخل سے کام لیتے تھے، ان دونوں

۱؎ سنن ابی داؤد و مسند احمد ۲؎ التراتیب الاداریۃ

۳؎ الاشرف لابن المنذر بحوالہ التراتیب الاداریۃ ص ۲۴۴ ج ۱

نے بارگاہِ رسالت میں شکایت کی، شکایت سنتے ہی حضرت بلال کو حکم دیا گیا۔

فامر بلالاً ان یقوم بنفقتهما [1]	بلال کو حکم دیا کہ ان دونوں کے نفقہ کا انتظام کریں۔

ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ ایک شخص کے پاس مال وغیرہ سب کچھ ہے لیکن اس کے بچے چھوٹے چھوٹے ہیں ڈرتا ہے کہ میرے مرنے کے بعد مال متروکہ کو صحیح طریقہ پر خرچ نہیں کیا جائے گا۔ مال کی نگرانی اور اس کی حفاظت میں دشواریاں ہوں گی۔ اس لئے اپنے مال کو بیمہ کمپنی کے سپرد کر دیتا ہے، تاکہ مال نقصان سے محفوظ رہے اور بچوں کی ضرورت (تعلیم شادی وغیرہ) کے موقعہ پر ان کے مصارف پورے ہوتے رہیں۔ اس صورت کا حل "وصایۃ" کے نظم میں موجود ہے یعنی اس شخص کو چاہئے کہ کسی کو اپنا وصی مقرر کر جائے ــــ "وصی" کے باضابطہ فرائض ہیں اور وہ ان کے لئے مسئول ہے جس کو فقہ کی کتابوں میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ اجمالی فرائض کا نقشہ ھدایۃ میں اس طرح دیا گیا ہے۔

شراء کفن المیت وتجهیزہ وطعام الصغار وکسوتهم ورد الودیعۃ ورد المغصوب والمشتری شراءً فاسداً وحفظ الاموال وقضاء الدیون وتنفیذ الوصیۃ والخصومۃ فی حق المیت وقبول الهبۃ وبیع ما یخشی علیہ التوی والتلف وجمع الاموال الضائعۃ [2]	میت کے کفن کی خریداری اور اس کی تجہیز و تکفین چھوٹے نابالغ بچوں کے خورد و نوش اور کپڑوں کا انتظام امانت اور غصب کئے ہوئے اموال کی اور بیع فاسد سے خریدے مال کی واپسی، مال و جائیداد کی حفاظت قرضوں کی ادائیگی، وصیت کے نفاذ کے انتظامات، مرنے والے کے کسی حق کے لئے نالش کرنا، ہبہ قبول کرنا، جن چیزوں کے خراب ہونے کا ڈر ہو انکو فروخت کرنا گمشدہ اموال کی واپسی کی کوشش کرنا۔

[1] الاصابہ ترجمہ مروان بن قیس دوسی [2] ہدایہ ص ۶،۹ ج ۵ نہایت الارب فی معرفۃ انساب العرب

• وصایت کے نظم پر عہدِ رسالت اور دورِ صحابہ میں برابر عمل ہوتا رہا، چنانچہ جعفر بن ابی طالب کی شہادت کے بعد جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جعفر کے دونوں صاحبزادوں محمد اور عبداللہ رضی اللہ عنہما کی "وصایت" کی ذمہ داری قبول کرتے ہوئے فرمایا۔

انا ولیھم فی الدنیا والاٰخرۃ — میں دنیا اور آخرت دونوں میں انکا سرپرست ہوں

اور صاحب "سمط الجوہر الفاخر" نے ایسے متعدد یتیم بچوں کے نام گنائے ہیں جن کے آپ وصی تھے جن میں سے تین کو یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۔ محمد بن عبداللہ بن جحش: ان کے والد ماجد غزوہ اُحد میں شہید ہو گئے تھے۔ شہادت سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وصی مقرر فرمایا۔ آپ نے ان کے لئے خیبر میں زمین خریدی جس سے ان کے اخراجات پورے ہوتے تھے اور مدینہ منورہ کے "سوق الرقیق" میں ایک گھر بطور عطیہ دیا جس میں ان کی رہائش تھی۔

۲۔ ام زینب بنت نبیط: ان کے والد سعد بن زرارہ نے آپ کو وصی مقرر کیا تھا۔

۳۔ قبیلہ بنی لیث بن بکر کی ایک بچی: اس کے بھی آپ وصی تھے۔

حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ بار "وصایت" کے اٹھانے میں بڑے مشہور تھے چنانچہ ان کو سات جلیل القدر صحابہ حضرت عثمان، عبدالرحمٰن بن عوف، مقداد بن الاسود ابن مسعود، زبیر بن بکار مطیع بن الاسود، ابو العاص بن الربیع، رضی اللہ عنہم نے وصی مقرر کیا تھا[۱]۔ ابو عبداللہ السنوی نے سات کے بجائے ستر کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ کہا ہے۔

واصی الیہ سبعون من الصحابۃ	ستر صحابہ نے ان کو اپنے اموال و اولاد کا نگراں
باموالھم واولادھم فحفظھا و	مقرر کیا تھا حضرت زبیر ان پر اپنا مال بھی خرچ
کان ینفق علیھم من مالہ[۲]	کر دیا کرتے تھے۔

اگر کسی نے اپنا وصی مقرر نہیں کیا ہو تو اس کے اموال کی حفاظت اور اولاد کی صیانت کے لئے حاکم کو حق دیا گیا ہے کہ وہ وصی مقرر کر دے ورنہ "بیت المال" میں اُن

---

[۱] اسد الغابۃ الاصابۃ تذکرہ حضرت زبیر [۲] شرح ہمزیہ بحوالہ الترتیب الاداریۃ ۱۲

کے اموال جمع کرے اور حسب ضرورت خرچ کرتا رہے۔

جواب کا حصہ دوم

سوالنامہ کے فاضل مرتب نے جو سوالات قائم کئے ہیں۔ یہاں ہم ان کو مع جوابات ترتیب سے درج کرتے ہیں۔

۱۔ انشورنس کی جو حقیقت بیان کی گئی ہے۔ اس میں کمپنی جو رقم بطور سود دیتی ہے جس کا نام وہ اپنی اصطلاح میں منافع رکھتی ہے۔ شریعت کا اصطلاحی ربوا ہے یا نہیں۔

بیمہ کی حقیقت جن حضرات کے پیش نظر ہے وہ جانتے ہیں کہ بیمہ میں دو طرح سے شریعت کا اصطلاحی ربوا پایا جاتا ہے۔ ایک تو یہ کہ بیمہ کمپنی بیمہ داروں سے جو رقم وصول کرتی ہے وہ ضرورت مندوں کو سود پر قرض دیتی ہے۔ دوسرے بیمہ داروں کو ان کی کل اقساط کی ادائیگی پر جو رقم زائد بطور منافع دیتی ہے وہ سود ہوتی ہے۔ کیونکہ بیمہ دار جو رقم بصورت اقساط جمع کرتا ہے وہ دین[1] ہے اور دین میں اجل (میعاد) کے مقابلہ میں جو "منافع" بطور مشروط[2] یا معروف دیا جائے وہ شرعی اور اصطلاحی ربوا ہے۔ جس کی حرمت قرآن کریم، احادیث نبوی اور اجماعِ امت سے ثابت ہے۔ علاوہ ازیں خود سوالنامہ کے مرتب کو اعتراف ہے۔

> "حقیقت کے لحاظ سے انشورنس کا معاملہ ایک سودی کاروبار ہے جو بینک کے کاروبار کے مثل ہے، دونوں میں جو فرق ہے وہ شکل کا ہے حقیقت کے لحاظ سے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

---

[1] دین کی اصطلاح پچھلے صفحات میں سمجھائی جا چکی ہے۔ دیکھو صفحہ ۱۲۱ [2] مشروط کا مطلب تو یہ ہے کہ معاملہ کے وقت زبانی یا تحریری شرط لگائی جائے مثلاً کہہ دیا جائے کہ ہم سوا روپے سینکڑہ منافع دیں گے۔ معروف کا مطلب یہ ہے کہ معاملہ کے وقت زبانی یا تحریری شرط نہیں لگائی۔ لیکن عام دستور ہے کہ سوا روپیہ سینکڑہ نفع دیا جاتا ہے تو یہ بھی مشروط کے حکم میں ہے۔ اسی لئے شریعت کا قاعدہ ہے المعروف کالمشروط یعنی معروف بھی مشروط کی طرح ہے۔

جن نام نہاد علماء نے انشورنس کے کاروبار کو بالکل جائز قرار دیا ہے۔ ان کے پاس لے دے کے صرف یہ دعویٰ رہ جاتا ہے کہ قرض میں جو منافع دیا جاتا ہے وہ شرعی اصطلاحی ربوا نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دعویٰ بالکل غلط ہے اور شریعت محمدیہ پر بہت بڑا بہتان ہے ہم اس دعوے کی تردید پچھلے صفحات میں کر چکے ہیں اور بتلا چکے ہیں کہ قرآن کریم کی آیت ربوا قرض و تجارت ہر دو کے جاہلی نظام کو ختم کرنے کے لئے نازل ہوئی تھی۔ جاہلی نظام میں قرض اور تجارت دونوں کے ذریعہ سود لیا جاتا تھا۔ اور یہ ایسی واضح حقیقت ہے کہ اس سے انکار ناممکن ہے، ہمارے سارے اسلامی لٹریچر کا ایک ایک حرف اسکی دلیل ہے پچھلے صفحات میں ہم امام ابوبکر الجصاص الرازی کی زبانی آیت ربوا کا پس منظر بتلا چکے ہیں۔ یہاں اس پر مزید اضافہ حاضر خدمت ہے حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں۔

وروی مالک عن	امام مالک زید بن اسلم سے آیت ربوا کی تفسیر
زید بن اسلم فی	میں اس طرح روایت کرتے ہیں، جاہلیت کا
تفسیر الآیۃ قال	ربوا اس طرح ہوتا تھا کہ ایک کا دوسرے پر
کان الربوا فی الجاھلیۃ	کوئی حق ہوتا تھا (حق عام ہے، قرض ہو،
ان یکون للرجل	خریدی ہوئی چیز کی قیمت ہو یا کچھ اور) اور
علی الرجل حق الی	اس کی ادائیگی کی ایک مدت مقرر ہوتی تھی
اجل فاذا حل	جب مدت آجاتی تھی تو وہ کہتا تھا کہ ادا کرو
قال اتقضی ام	گے یا سود دو گے، وہ اگر ادا کر دیتا تھا تو
تربی فان قضاہ	رقم میں اضافہ نہیں ہوتا تھا ورنہ وہ اس
اخذ والا زاد فی حقہ	کے حق (مال میں اضافہ) کر دیا کرتا تھا اور دوسرا
وزاد الاخر فی الاجل	اس کے عوض مدت بڑھا دیا کرتا تھا۔[1]

اور ابن رشد الکبیر "المقدمات" میں لکھتے ہیں۔

[1] ص ۲۶۴ ج ۴

وکان ربا الجاهلیة فی الدیون ان یکون للرجل علی الرجل الدین فاذا حل قال له اتقضی ام تربی فان قضاه اخذ و الا زاده فی الحق وزاده فی الاجل فانزل الله فی ذالک ما انزل

جاہلیت کا ربوٰا (سود) دیونؔ[۱] میں ہوتا تھا۔ ایک شخص کا دوسرے ذمہ کچھ واجب الادا دین ہوتا تھا جب ادائیگی کی میعاد آجاتی تھی تو وہ اس سے معلوم کرتا تھا کہ ادائیگی کا ارادہ ہے یا سود دینے کا اگر مدیون ادا کر دیتا تو وہ اپنی رقم (بغیر سود) لے لیتا ورنہ مدیون رقم میں اضافہ کر دیتا اور وہ اُن میعاد میں۔ تو اللہ تعالیٰ نے آیاتِ ربوا نازل فرمائیں۔

اس ربوٰا کو حلال سمجھنے والے کے بارے میں فتویٰ دیتے ہیں۔

فمن استحل الربا فهو کافر حلال الدم یستتاب فان تاب والا قتل قال الله عزوجل ومن عاد فاولئک اصحاب النار هم فیها خالدون[۲]

جو شخص ربوٰا کو حلال سمجھے وہ کافر ہے جس کو قتل کرنا حلال ہے۔ پہلے اس سے توبہ کرائی جائے گی۔ توبہ کرے تو بہتر ہے، ورنہ قتل کر دیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ جو لوگ ممانعت کے باوجود پھر سود لیتے ہیں وہ دوزخی ہیں اور وہ اس میں ہمیشہ رہیںگے

آئمہ مجتہدین نے بھی اس سے یہی سمجھا ہے۔ امام محمد بن ادریس القرشی المطلبی الشافعی فرماتے ہیں۔

وذلک ان الربا منه یکون فی النقد بالزیادة فی الکیل والوزن ویکون فی الدین بزیادة الاجل

ربوٰا نقد میں بھی ہوتا ہے اور ادھار میں بھی نقد میں تو یہ ہے کہ ناپ تول میں اضافہ کر دیا جائے ادھار میں یہ ہے کہ میعاد کی زیادتی کے عوض دین میں اضافہ کر دیا جائے[۳]

۱۔ دین کی جمع ہے، دین کی تشریح جو ہم سابق میں کر چکے ہیں۔ پیش نظر رکھیں۔

۲ برحاشیہ مدونۃ الکبریٰ ص ۱۹ ج ۳ ۳ الام ص ۱۲، ۱۳ ج ۳

پھر یہ مسئلہ ایسا اجتماعی اور اتفاقی ہے۔ کہ کسی کو اس سے سرِ مو انحراف کی گنجائش نہیں ہے، قاضی ابو الولید ابن رشد رقم فرما ہیں۔

علماء کا اتفاق ہے کہ ربوٰا دو چیزوں میں پایا جاتا ہے۔ ۱۔ تجارت کی بعض صورتوں میں۔ ۲۔ اس چیز میں جو ذمہ میں آجائے۔ مثلاً خریدی ہوئی چیز کی قیمت یا قرض یا سلم وغیرہ۔ ذمہ میں جو چیز آجائے اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو متفق علیہ ہے اور وہ زمانہ جاہلیت کا ربوا ہے جس کی ممانعت کی گئی ہے اور اس کی صورت یہ تھی کہ وہ میعاد کے اضافہ کے بدلے اصل واجب الادا رقم میں اضافہ کر دیا کرتے تھے وہ کہتے تھے انظرنی ازدک (مدت بڑھا دو میں اس کے عوض بڑھتی دے دوں گا، یہ وہی سود ہے۔ جس کے بارے میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جاہلیت کا ربوا ختم کر دیا گیا ہے۔ اور سب سے پہلے میں عباس بن عبد المطلب کے ربوٰا کو ختم کرتا ہوں" [۱]

شیخ ابو بکر بن العربی نے احکام القرآن میں آیت ربوا پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے۔ اس کے ایک حصہ کا ترجمہ ہدیۂ ناظرین ہے۔

الربا لغت میں زیادتی کو کہتے ہیں، زیادتی میں مزید علیہ یعنی وہ چیز جس پر زیادتی کی جائے، ہونا ضروری ہے، اس بنا پر اختلاف ہوا کہ یہ آیت ہر قسم کے ربوا کے حرام ہونے میں عام ہے یا یہ مجمل ہے۔ جس کے لئے حدیث کے بیان و تشریح کی ضرورت ہے؟ صحیح یہی ہے کہ آیت عام ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں جو ربوا رائج تھا وہ بالکل مشہور و معروف طریقہ پر ان کے یہاں رائج تھا (اس میں نہ کوئی ابہام ہے نہ اجمال) ایک شخص کسی سے کوئی چیز خرید کر قیمت اسی وقت ادا نہیں کرتا تھا۔ بلکہ ادائیگی کی ایک مدت مقرر کر لی جاتی تھی۔ جب میعاد پوری ہوتی تو فروخت کرنے والا

---

[۱] بدایۃ المجتہد ص ۱۰۶ ج ۲

خریدار سے پوچھتا۔ تیرا ارادہ ادائیگی کا ہے۔ یا سود دینے کا؟ جیسا وہ جواب دیتا اس کے مطابق عمل ہوتا، اللہ تعالیٰ نے ان سب کو حرام فرمایا۔

یہ ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ زیادتی مزید علیہ (جس پر زیادتی کی جائے) کے بغیر ممکن نہیں ہے لہذا جب کسی چیز کو غیر جنس[1] کے مقابلہ میں فروخت کیا جائے تو زیادتی (بڑھتی) ظاہر نہیں ہوتی اور جب جنس کے مقابلہ میں فروخت کیا جائے جب بھی زیادتی اس وقت تک ظاہر نہیں ہوتی۔ جب تک کہ شریعت اس کو ظاہر نہ کر لے[2] اسی لئے یہ آیت بعض لوگوں کو مشکل معلوم ہوئی اور مختلف قسم کے اشکالات میں مبتلا ہو گئے۔ لیکن جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے شریعت کے علوم کی روشنی عطا فرمائی ہے۔ وہ آیت کریمہ کو سمجھنے میں کسی قسم کی دقت محسوس نہیں کرتے جن لوگوں کا خیال ہے کہ آیت مجمل ہے وہ لوگ درحقیقت شریعت کے محامل قطعیہ کو نہیں سمجھتے اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ایسی قوم کی طرف مبعوث فرمایا جن کی زبان، عربی تھی، تجارت، بیع اور ربوا وغیرہ الفاظ ان کے یہاں عام طور پر سمجھے جاتے تھے لہذا ان کو ان معاملات میں صحیح اور سچی بات کی ہدایت کی اور ان چیزوں سے منع کیا جو ناجائز اور غلط تھیں۔ چنانچہ ارشاد فرمایا:۔

لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم، اے ایمان والو نہ کھاؤ مال ایک دوسرے کے آپس میں ناحق مگر یہ کہ تجارت ہو آپس کی خوشی سے، واضح رہے کہ یہاں باطل سے مراد یہ ہے کہ کسی کے مال کو عقد معاوضہ میں بغیر عوض کے لے لینا۔

---

[1] مثلاً روپے کا عوض کوئی جنس گیہوں کپڑا وغیرہ خریدا جائے۔ [2] چنانچہ شریعت نے ہدایت کی کہ اس صورت میں زیادتی نہ کی جائے۔ بلکہ برابری کے ساتھ موازنہ کیا جائے [3] باطل تو ہر حال میں حرام ہے خواہ رضامندی ہو یا نہ ہو، تجارت میں رضامندی کی قید لگائی ہے۔ شریعت (باقی صفحہ ۵۸ پر)

اور تجارت، بیع (خرید و فروخت) کے ہم معنی ہے (پھر اس کی قسمیں بتلائی ہیں۔) اور ربو الغت میں زیادتی (بڑھوتری) کو کہتے ہیں۔ اور آیت میں ربوا سے مراد ہر وہ زیادتی ہے جس کے مقابلے میں عوض نہ ہو۔ دونوں آیتوںؑ کا کا ماحصل یہ ہے کہ اللہ تعالٰے نے بیع مطلق کو حلال کیا ہے جس میں بشرط صحتِ قصد و عمل معاوضہ پایا جائے اور جس میں معاوضہ اس طریقہ پر نہ پایا جائے وہ حرام ہے اہل جاہلیت میعاد اور مدت کے عوض میں بڑھتی کے خواہاں ہوتے تھے اور کہتے تھے کہ بیع تو ربوا کی طرح ہے یعنی جس طرح ایک شخص قیمت میں زیادتی لے سکتا ہے تو اس میں کیا حرج ہے کہ میعاد پر نہ دینے کی صورت میں مدت کے عوض زیادتی لے لے۔ ان کے اس خیالِ باطل کو رد فرمایا۔

اب یہ قرار پایا کہ

اموال ربویہ میں معاوضہ کی مقدار (یعنی مساوات) شریعت نے اپنے ذمہ لے لی ہے اب کوئی شخص ان میں زیادتی کسی طرح کی میعاد وغیرہ کے مقابلہ میں نہیں لے سکتا ؎

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نے ربوا کی بڑی جامع و مانع تعریف بیان فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں۔

الربا هو القرض على	ربوا وہ قرض ہے جو اس شرط پر ہو کہ
ان يودى اليه اكثر و	قرض دار، قرض خواہ کو جتنا لیا ہے۔ اس
افضل مما اخذ ؎	سے زیادہ اس سے اچھا واپس کر دے۔

(صفحہ ۷۵ سے آگے) نے جن معاملات کو اپنے ہاتھ میں لیا ہے، ان میں طرفین کی رضامندی مؤثر نہیں۔ (حوالہ آیت) سورۃ النساء پارہ ۵ ع ۴

؎ یعنی آیت ربوا و آیت تجارت ؎ احکام القرآن ابن العربی ۲۴۲ ج ۱

؎ حجۃ اللہ البالغۃ ص ۱۰۶ ج ۲

ربوا شرعی پر علامہ محمود الحسن خاں ٹونکیؒ صاحبِ معجم المصنفین نے بڑی دقیق بحث فرمائی، ہم یہاں اس کا ایک حصہ نقل کرتے ہیں۔

ربوا اور بیع لغاتِ عرب میں سے ہیں، جب تک کوئی اصطلاح شرعی توقیفی، خلاف لغت کے مغیّر نہ ہو، کتاب و سنت کے معنی لغت عرب سے معلوم ہوتے ہیں، ربوا لغۃً "زیادہ" ہے اور لسان العرب وغیرہ سے ثابت ہوچکا ہے کہ حقیقت بیع کی "معاھدہ فی تعاوض الاموال" ہے۔ پس لغوی اعتبار سے ربوا کی تعریف یہ ہے کہ تعاوض الاموال کے معاہدہ میں عوضین متماثلین میں سے ایک عوض کا دوسرے عوض پر زیادت مذکور ہونا" (مذکور نہ ہو بلکہ معروف ہو اس کا بھی یہی حکم ہے) باجماع اُمت ربوا دو قسم پر ہے ایک حسی جس کو کتاب اللہ نے لاتاکلوا الربا اضعافاً مضاعفۃ میں بیان فرمایا ہے۔ اور حدیث صحیح الفضل ربوٰا میں اسی حسی ربوا کو ہی بیان کیا گیا ہے اور حدیث لاتاخذ والدینار بالدینا رین ولا الدرھم بالدرھمین (طبرانی عن ابن عمرؓ) بھی بحق ربوٰا کتاب اللہ کی تفسیر ہے اور تفسیر اضعافاً کے تحت داخل ہے۔ حدیث بخاری کی رباحسیّ کی مفسر ہے۔ الذھب بالذھب مثلاً بمثلٍ (رواہ البخاری) یعنی فضل ربوا ہے۔ پس اسی حسی ربوا میں شارع نے لغوی معنیٰ میں مغائرت پیدا نہیں فرمائی پس حسی ربا، شرعی" کی بھی وہی تعریف ہے۔ جس کی عربی عبارت یہ ہے "الفضل الخال عن العوض المشروط فی البیع" دوسرا ربا، حکمی "ہے کہ حساً تفاضل عوضین میں نہیں ہے، لیکن شارع نے سدًا الباب الربا، صورت تماثل کو بھی" ربوا حسی" کے حکم میں قرار دیا ہے۔ جب کہ معاوضۃ یداً بیدٍ نہ ہو کیونکہ مادہ ربوا کا تاخیر و تاجیل ہے اور بغیر تاخیر کے فضل غیر متعامل ہے اسی معنیٰ پر محمول ہے، حدیث مسلم لاربا فیما کان یداً بیدٍ، فضل حسیّ کا دروازہ "اسی ربا،

حکمی" سے مفتوح ہے کہ تجارت حاضرہ میں "فضل حتی عادۃً ناممکن ہے۔

اسی ربا حکمی کو شارع نے حدیث نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع دینار اور حدیث الذھب بالورق ربا الاھا وھا اور الحدیث فی الاشیاء الستۃ میں بیان فرمایا ہے[1]

اقتباسات طویل ہو گئے اس لئے ان کا خلاصہ ذہن نشین کر لیجئے۔

ربوا شرعی اصطلاحی قرض اور تجارت دونوں میں پایا جاتا ہے۔

ربوا شرعی کو تجارت کی صرف چند شکلوں کے ساتھ خاص کرنا، اسلام پر افترا ہے۔

اسلام کی نظر میں "مہاجنی اور تجارتی سود" دونوں حرام ہیں، صرف مہاجنی سود کو "حرام" قرار دینا اور "تجارتی سود" کو جائز قرار دینا شریعت سے ناواقفی کی دلیل ہے۔

ہر وہ چیز جو ذمہ پر آجائے اس میں زیادتی "مشروط" یا معروف" طریقہ پر لینا سود ہے خواہ وہ بیع کی صورت میں ہو یا قرض کی یا سلم کی شکل میں ہو۔

انشورنس اور بینکنگ میں شرعی ربوا پایا جاتا ہے۔

زیادتی کی شرط کا لفظوں میں بیان کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ جو شے معروف ہو وہ بھی مشروط کے حکم میں ہے۔

شریعت میں "حقیقت"[2] کا اعتبار ہوتا ہے، "تسمیہ" (نام رکھ لینے) کا

---

[1] رسالہ سود بحوالہ لغات القرآن ج ۳ لفظ ربا؛ [2] شریعت کا مشہور قاعدہ ہے۔ انما العبرۃ فی العقود للمعانی لا للالفاظ۔ یعنی کسی معاملہ کی حقیقت کا اعتبار ہوگا اور اس کے لحاظ سے شرعی احکام جاری ہوں گے نام رکھنے سے کچھ نہیں ہوگا۔ ربوا کا نام اگر "منافع" رکھ لیا جائے تو اس سے وہ حلال نہیں ہوگا بنی اسرائیل پر جب چربی حرام ہو گئی تھی تو انہوں نے اس کا دوسرا نام رکھ لیا تھا اور کھانا شروع کر دیا تھا۔

نہیں۔ شریعت نے جن عقود و معاملات کو اپنے ہاتھ میں لے لیا ہے اور ان میں حرام و حلال کا فیصلہ فرما دیا ہے اُن میں طرفین کی رضامندی سے کچھ فرق نہیں پڑتا، شریعت کے حکم کو پیش نظر رکھا جائے گا طرفین کی رضامندی اس پر اثر انداز نہیں ہو گی۔

۲۔ اگر سود مذکور شرعی اصطلاحی ربوا ہے تو کیا مصالح مذکورہ کے پیش نظر اسکے جواز کی کوئی گنجائش نکل سکتی ہے۔ اگر نکل سکتی ہے تو کیا؟

مصالح مذکورہ کی بنا پر انشورنس جو ربوا اور قمار دونوں پر مشتمل ہے، کی اجازت نہیں دی جاسکتی، امام ابو اسحاق الشاطبی نے "الاعتصام" میں اس موضوع پر ایک مستقل باب لکھا ہے۔ اس میں مفصل دلائل سے ثابت کیا ہے۔ کہ "مصالح مرسلہ" کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شریعت نے ہمیں کھلی چھٹی دے دی ہے کہ "مصالح" کو سامنے رکھ کر جس طرح چاہیں قوانین اسلام میں ترمیم کرتے رہیں بلکہ اس کے لئے تین اہم شرطیں ہیں۔

اوّل	"مصالح" کے پیش نظر جو قانون بنایا جائے وہ شریعت کے مقاصد کے مطابق ہو نہ کہ ان کے خلاف۔
دوم	جب وہ لوگوں کے سامنے پیش کیا جائے۔ تو عام عقلیں اس کو قبول کریں۔
سوم	وہ کسی حقیقی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے ہو[۲]

اس کے علاوہ امام موصوف نے "الموافقات" میں "مفاسد اور مصالح" پر سیر حاصل بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ "مصالح" وہی معتبر ہیں جو شریعت کی نگاہ میں مصالح ہوں اور شریعت جن کا اعتبار کرے۔ صرف چند ظاہری فائدوں کو "مصالح" نہیں کہا جائے گا۔ مثلاً شریعت نے "نکاح فاسد" کو قابلِ

الاعتصام ص ۱۱۰ ج ۲

قبول نہیں سمجھا، حالانکہ اس میں بعض مصالح نظر آتے ہیں۔ جیسے نسب کا ثابت ہونا میراث کا دیا جانا وغیرہ۔

بحث کے آخر میں فرمایا۔

"وہی مصالح قابل اعتبار ہیں جو اسباب مشروعہ سے حاصل ہوں۔ اسباب غیر مشروعہ سے حاصل ہونے والے مصالح شریعت کی نگاہ میں مصالح نہیں ہیں"[1]

علاوہ ازیں یہاں یہ بھی ملحوظ رہے کہ ایسے احکام جو قرآن و حدیث میں منصوص ہوں، وہاں مصالح و مفاسد کی بحث ہی پیدا نہیں ہوتی، ربوا اور قمار دونوں کی حرمت قرآن کریم سے ثابت ہے اس لئے کوئی مصلحت اس حرام کو حلال نہیں کر سکتی۔

۳۔ زندگی کے بیمہ، املاک اور ذمہ داری کے بیمہ کے درمیان شرعاً کوئی فرق ہوگا یا تینوں کا حکم ایک ہی ہوگا۔

تینوں قسمیں ربوا اور قمار پر مشتمل ہیں اس لئے تینوں کا حکم ایک ہی ہے

۴۔ معاملہ کی یہ شرط کہ اگر بیمہ شدہ شخص یا شے وقت معین سے پہلے تلف ہو جائے تو اتنی، جب کہ تلف ہونے کے وقت کا تعین غیر ممکن ہے اس معاملہ کو قمار کی حدود میں تو داخل نہیں کر دیتی ہے۔

بلاشبہ قمار ہے، قمار کے بارے میں علمائے شریعت نے جو قاعدہ لکھا ہے وہ یہ ہے، تعلیق الملک علی الخطر والمال فی الجانبین[2] اور بیمہ پر یہ قاعدہ بالکل صادق ہے اس لئے اس پر قمار کا حکم لگایا جائے گا۔ اور قمار کی حرمت

---

[1] ص ۲۴۳ ج ۱ [2] یعنی ملک کو کسی ایسی چیز پر موقوف کرنا جو ہونے یا نہ ہونے کا احتمال رکھے جس طرح بیمہ ہوتا ہے کہ اگر پہلے مر گیا تو اس قدر رقم کا مالک ہوگا ورنہ اتنی رقم نہیں ملے گی۔ قمار (جوا) ہونے کی دوسری شرط یہ بھی ہے کہ دونوں طرف مال ہو اگر ایک طرف مال ہو دوسری طرف نہ ہو تو قمار نہیں ہے۔

نص قرآن ثابت ہے۔ قمار کی حرمت میں غرد اور خطر[1] کی ساری صورتیں داخل ہیں۔ ابوبکر الجصاص الرازی آیت میسر کے ذیل میں لکھتے ہیں۔

ولاخلاف بین اھل العلم	قمار (جوے) کی حرمت میں کسی کا بھی اختلاف
فی تحریم القمار وان المخاطرہ	نہیں ہے، اسی طرح اس امر میں بھی کہ
من القمار، قال ابن عباس	"خطر" کی ساری صورتیں قمار میں داخل ہیں
ان المخاطرۃ قمار وان اھل	ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ "خطر" قمار ہے اہل
الجاھلیۃ کانوا یخاطرون	جاہلیت مال اور بیوی سب کو جوئے کی بازی
علی المال والزوجہ و	پر لگا دیا کرتے تھے اور شروع میں اس کی
قد کان ذالک مباحا	اباحت تھی یہاں تک کہ اس کی حرمت
الی ان ورد تحریمہ[2]	نازل ہوگئی۔

غرد اور خطر میں انجام سے بے خبری ہوتی ہے، ملک العلما فرماتے ہیں۔

والغرر مایکون مستور العاقبۃ[3]	غرر وہ ہے جس میں انجام سے بے خبری ہو۔

حاصل یہ ہوا کہ مال کو بازی پر لگانا اور انجام سے بے خبر ہونا جوا ہے، اسیطرح وہ معاملہ جس میں دونوں طرف مال ہو اور انجام معلوم نہ ہو قمار کی حدود میں داخل ہے خواہ وہ خرید و فروخت کی شکل میں ہو یا بیمہ کی شکل میں۔

امام دارالہجرہ مالک بن انسؒ اسی قسم کے ایک معاملہ کی مثال دیتے ہیں۔

ان یعمد الرجل الی الرجل قد	ایک شخص کسی دوسرے شخص کے پاس آ
ضلت راحلتہ او دابتہ اوغلامہ	جائے جس کا اونٹ یا کوئی جانور یا غلام گم
وثمن ھذہ الاشیاء خمسون دینارا	ہوگیا ہو اور ان کی قیمت مثلاً پچاس دینار
فیقول انا اخذ ھا منک بعشرین	ہو، وہ جاکر اس سے گمشدہ چیز کو بیس

[1] غرر کی تشریح پہلے گذر چکی "خطر" جس کا وجود و عدم معلوم نہ ہو، بیمہ میں "خطر" واضح صورت میں پایا جاتا ہے کہ بیمہ شدہ شخص یا شے کا وقت سے پہلے پہلے تلف ہونا معلوم نہیں ہوتا اور نہ کوئی وقت معین ہوتا ہے [2] احکام ۳۸۸ ج ۱ [3] بدائع ص ۶۸ ج ۳

دیناراً فان وجدها المبتاع ذهب من مال البائع ثلاثین دیناراً وان لم یجدها ذهب البائع منہا بعشرین دیناراً وهما لایدریان کیف یکون حالها فی ذالک ولایدریان ایضاً اذا وجدت تلک الضالۃ کیف تؤخذ وماحدث فیها من امر اللّٰہ مما یکون فیہ نقضها او زیادتها فهذا اعظم المخاطرۃ [1]

دینار میں خرید تا ہوں سو اگر خریدنے والے کو گمشدہ چیز مل جاتی ہے، تو مالک کو تیس دینار کا نقصان ہوگا اور اگر نہیں ملتی تو اس کو بیس دینار مفت میں مل جائیں گے، ان دونوں کو معاملہ کرتے وقت کچھ نہیں معلوم کہ کیا ہوگا وہ چیز ملتی یا نہیں اور اگر ملتی بھی ہے تو کس حال میں اور یہ بھی نہیں معلوم کہ اس میں کیا زیادتی کمی ہو چکی ہے یہ سب "خطر" میں داخل ہے۔

۵۔ اگر یہ قمار ہے یا غرر ہے تو کیا مصالح مذکورہ کے پیش نظر اسے نظر انداز کر کے اس معاملہ کے جواز کی کوئی گنجائش نکل سکتی ہے اور اگر نکل سکتی ہے تو کیسے؟

جب تک بیمہ کا موجودہ نظام برقرار ہے۔ کوئی صورت نہیں نکل سکتی۔

۶۔ اگر بیمہ دار مندرجہ اقسام بیمہ میں سے کسی میں سود لینے سے بالکل محترز رہے اور اپنی اصل رقم کی صرف واپسی چاہتا ہو تو کیا معاملہ جائز ہو سکتا ہے۔

سود کے ساتھ ہی ساتھ بیمہ زندگی یا بیمہ املاک میں قمار کی جو صورت ہوتی ہے اس سے بھی احتراز کرے تب تو گنجائش نکل سکتی ہے لیکن ربوا اور قمار کے کاروبار کی اعانت وامداد کی قباحت بدستور رہے گی۔

۷۔ جو رقم کمپنی بطور سود ادا کرتی ہے اسے ربوا کے بجائے اس کی جانب سے اعانت وامداد اور تبرع واحسان قرار دیا جائے۔

---

[1] مدونۃ کبریٰ ۳۵۴ ج ۳

جب تک معاملہ کی حقیقت تبدیل نہ ہو صرف نام رکھ لینے یا سمجھ لینے سے مسئلہ شرعی میں فرق نہیں پڑتا۔

۸۔ اگر کوئی مسلمان کسی دار الحرب کا باشندہ ہو (مقامی نہیں)، اور کمپنی بھی حربیوں ہی کی ہو تو کیا اس صورت میں یہ معاملہ مسلمانوں کے لئے جائز ہوگا؟

دار الحرب میں فقہا نے "عقود فاسدہ"[1] کی اجازت دی ہے۔ عام کتابوں میں اگرچہ "مستامن" کی قید ہے لیکن شرح السیر الکبیر سے "حربی مسلم" کے لئے بھی اجازت معلوم ہوتی ہے۔

ثم قد علم ان الربا لایجری بین المسلم والحربی فی دار الحرب[2]

پھر یہ امر معلوم ہے کہ "ربوا" دار الحرب اور دار الاسلام کے باشندوں کے درمیان جاری نہیں ہے۔

اس کی دلیل بھی خود مؤلف کی زبانی سنئے۔

حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے اسلام لانے کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ کب اسلام لائے، بعض کی رائے یہ ہے کہ وہ غزوۂ بدر سے قبل ہی اسلام لا چکے تھے۔ بعض کہتے ہیں کہ غزوۂ بدر میں گرفتار کر لئے گئے اور اس کے بعد اسلام لائے، پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے "مکہ" واپس جانے کی اجازت چاہی، آپ نے اجازت مرحمت فرمادی، مکہ میں سکونت پذیر رہے، اور وہاں سودی کاروبار فتح مکہ تک کرتے رہے حالانکہ سود کی حرمت اس سے قبل آچکی تھی جناب رسول اللہ صلی اللہ نے اگر سود لیا ہو تو

---

[1] وہ معاملات جو شریعت کی نگاہ میں صحیح نہیں ہیں۔ البتہ ان میں رضامندی کی شرط ضروری ہے۔ عذر کی اجازت نہیں۔ [2] ص ۱۱۲ ج ۳

واپس کردو۔ علاوہ ازیں لاتاکلوا الربوا اضعافاً مضاعفۃ (سود نہ کھاؤ، دوچند سہ چند) آیت کریمہ غزوہ اُحد کے زمانہ میں اُتری تھی۔ اور مکہ اس کے کئی سال بعد فتح ہوا، فتح مکہ کے زمانہ میں آپ نے حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے پچھلے سارے معاملات کو باطل قرار نہیں دیا۔ سوائے ان معاملات کے جن میں ابھی تک قبضہ نہیں ہوا تھا اس سے معلوم ہوا کہ حربی اور مسلم کے درمیان سودی معاملہ ہوسکتا ہے [1]

ایک اور جزیہ قابل ملاحظہ ہے۔

ولوکان المسلم فی منعۃ المسلمین فکلم الحربی من حصنہ وعاملہ بھذہ المعاملات الفاسدۃ فیما بین المسلمین فان ذالک لا یجوز، وقد بینا ان کثیراً من مشائخنا یقولون بالجواز ھاھنا لان مال الحربی مباح فی حق المسلم	اگر کوئی مسلمان، اہل اسلام کے لشکر میں ہو، حربی نے اپنے قلعہ سے مسلمان سے گفتگو کی اور معاملاتِ فاسدہ میں سے کوئی معاملہ کرلیا، تو یہ امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ البتہ ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ ہمارے اکثر مشائخ اس مسئلہ میں بھی جواز کے قائل ہیں۔ کیونکہ حربی کا مال مسلمان کے حق میں رجب کہ اس میں دھوکہ فریب نہ ہو) مباح ہے۔

دارالحرب سے دارالاسلام کی اگر صلح ہو جائے تب بھی اس قسم کے معاملات کی اجازت ہے۔

دارالحرب والوں نے دارالاسلام والوں سے اگر صلح کررکھی ہو۔ اس زمانہ میں دارالاسلام کا باشندہ ان کے یہاں گیا اور ایک درہم کو دو کے عوض بیچ دیا۔ تو اس میں حرج نہیں ہے کیونکہ

[1] شرح السیر الکبیر ص ۲۲۶ ج ۳

اس صلح سے دار الحرب دار الاسلام نہیں بن جاتا۔ مسلمانوں کے لئے تو دار الحرب والوں کا مال ان کی خوشی اور رضامندی کے بغیر لینا حرام ہے کیونکہ اس میں "غدر" (دھوکہ دفریب) پایا جاتا ہے۔ لیکن جب انہوں نے خوشی اور رضامندی سے یہ معاملہ کیا ہے تو دھوکہ فریب کے معنی معدوم ہو گئے اور ان سے لیا ہوا مال مباح ہو گیا [1]

دار الحرب میں "عقود فاسدہ" کے جواز کا مسئلہ صرف امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہی نہیں ہے جیسا کہ عام طور پر مشہور ہے بلکہ امام مالکؒ بھی اس کے جواز کے قائل ہیں البتہ امام موصوف کے نزدیک ایک شرط ہے وہ یہ کہ دار الاسلام سے دار الحرب کی صلح نہ ہو۔

سئل الامام مالکؒ هل بين	امام مالک رحمۃ اللہ سے سوال کیا گیا کہ مسلم
المسلم اذا دخل دار الحرب	اگر دار الحرب میں داخل ہو تو وہاں کے
وبين الحربي ربوا فقال	لوگوں سے سود لے سکتا ہے؟ امام مالکؒ
الامام هل بينكم وبينهم	نے دریافت کیا کہ کیا تم میں اور ان میں
هدنة؟ قالوا لا، فقال	صلح ہے؟ کہا گیا: نہیں تو آپ نے فرمایا
مالك فلا باس في ذلك [2]	کوئی حرج نہیں۔

علامہ شامی کے فتوے میں بھی حربیوں سے اس قسم کے معاملات کی اجازت آپ پڑھ چکے ہیں. لیکن یہ واضح رہے کہ ربوا اور قمار بنص قرآن حکیم حرام ہیں. اور ان دونوں پر سخت وعیدیں آئی ہیں اس لئے اس قسم کے معاملات سے احتراز کرنا ضروری ہے، انتہائی ضرورت و مجبوری کی حالت میں اس طرح کی گنجائش سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، اس موقعہ پر ایک غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے، لہذا اس کے ازالہ کے لئے ہم مولانا سید مناظر احسن گیلانیؒ کی عبارت نقل کر دینا کافی سمجھتے ہیں۔

---

[1] شرح السیر الکبیر ص ۲۲۸ ج ۳ [2] المدونۃ الکبریٰ ص ۲۸۱

اسی مسئلہ کی بنیاد پر ایک اور معاشی سوال پیدا ہو گیا

یعنی

غیر اسلامی حکومت کسی غیر مسلم باشندہ کا روپیہ کسی ایسے ذریعہ سے جو اسلامی قانون کی رو سے لین دین کا قانونی اور شرعی ذریعہ نہیں ہے مثلاً ربوا یا قمار از یں قبیل کے کسی اور غیر شرعی ذریعہ سے کسی مسلمان کے قبضہ میں آجائے تو کیا قانوناً یہ مسلمان اس کا مالک ہو سکتا ہے یا نہیں چونکہ یہ ایک جائز اور مباح مال پر قبضہ ہے اور مباح و جائز مال کے، مملوک ہونے کے لئے صرف قبضہ کافی ہے۔ مثلاً جنگل کے کسی پرندے کا شکار کر کے قبضہ کر لینا اس پرندے کا مالک ہونے کے لئے کافی ہے۔ اسی لئے امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے کہ اس قسم کے اموال کا مسلمان قانونی طور پر مالک بن جاتا ہے اور یہی اُن کا وہ مشہور نقطۂ نظر ہے جس کی وجہ سے حنفی فقہ کی عام کتابوں میں لا ربوا بین الحربی والمسلم (الحربی غیر مسلم اسلامی حکومت کا باشندہ اور المسلم اسلامی حکومت کا باشندہ کے درمیان ربوا (سود نہیں ہے) کا ذکر پایا جاتا ہے گویا یہ بین الاقوامی قانون کی ایک دفعہ ہے۔ عوام چونکہ اس کے اصل منشاء سے واقف نہیں ہیں۔ اس لئے ان کو حیرت ہوتی ہے۔ کہ ربوا (سود) جب اسلام میں حرام ہے تو ہر جگہ اور ہر شخص سے لینا حرام ہونا چاہئے۔ حربی یعنی غیر اسلامی حکومت کے غیر مسلم باشندوں کے ساتھ اس کے جائز ہونے کے کیا معنی؟ مگر سچی بات یہ ہے کہ حربی کے ساتھ یہ معاملہ ربوا کا معاملہ ہی نہیں ہے بلکہ ایک مباح مال

کو قبضہ میں لے کر اسے ملک بنانا ہے۔ اسی طرح یہ مسئلہ بھی
بیان کیا جاتا ہے کہ شرعی غلام اور آقا کے درمیان بھی اگر ربوا
کا معاملہ کیا جائے تو وہ بھی "ربوا" نہ ہوگا۔ ظاہراً اسکا یہ مطلب
نہیں ہے کہ باوجود ربوا اور سود ہونے کے امام نے اس کو
حرمت سے مستثنیٰ کیا ہے۔ بھلا! ایک مجتہد کو اس کا حق
کیا ہے۔ بلکہ بات یہ ہے کہ قانوناً غلام کا مال آقا ہی کا مال ہے[1] الخ

۹۔ اگر یہ کاروبار حکومت کے ہاتھ میں ہو تو کیا اس بنا پر کہ خزانۂ حکومت میں رعیت کے ہر فرد کا حق ہوتا ہے۔ زیرِ بحث معاملہ میں سود کی رقم عطیۂ حکومت قرار پاکر ربوا کے حدود سے خارج ہو سکتی ہے۔

اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ خزانۂ حکومت میں رعیت کے ہر فرد کا حق ہوتا ہے تب بھی سود کی رقم ربوا کے حدود سے خارج نہیں ہوتی۔ کیونکہ "حق ملک" اور ملک میں بنیادی فرق ہے۔ حقِ ملک کو مِلک قرار نہیں دیا جاسکتا، ملک کی صورت میں ربوا نہیں ہوتا۔ مثلاً شرعی غلام اور آقا اگر کوئی سودی معاملہ کریں تو اس کو سود نہیں کہا جائے گا۔ کیونکہ ملک غلام اور آقا کی واحد ہے، اسی طرح اگر ایک شخص اپنی آمدنی کو مختلف مدوں میں تقسیم کر کے الگ الگ رکھ لے پھر ایک مد کے لئے دوسری مد سے قرض لے اور اس میں کچھ رقم بطور سود لگا لے تو وہ سود نہیں کہلائے گا۔ علاوہ ازیں جن دو شخصوں کے درمیان شرکت کا معاملہ ہوا اور وہ اس مال مشترک میں آپس میں کوئی سودی معاملہ کر لیں تو وہ بھی سود، نہیں ہوگا۔ شرکت کی وجہ سے دونوں کی "ملک" ایک سمجھی جائیگی۔

حقِ ملک کی صورت میں سود ہوگا مثلاً میاں بیوی جب کہ دونوں کی املاک علیحدہ ہوں، اگر آپس میں کوئی سودی لین دین کریں تو حرام اور ناجائز متصور ہوگا حالانکہ بیوی کو اپنے شوہر کے مال میں بقدر نفقہ حق ملک ہوتا ہے۔ علیٰ ہٰذا القیاس

[1] اسلامی معاشیات ص ۲۰۸

باپ اور بیٹا اگر آپس میں ربوا کا معاملہ کریں تو اس پر حرام ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور یہ کہنا کہ بیٹے کے مال میں باپ کا حق ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے انت ومالک لابیک [1] اس معاملہ کو ربوا کے حکم سے خارج نہیں کرسکتا۔

ملک العلماء" ربوا " جاری ہونے کی شرائط کے سلسلہ میں لکھتے ہیں۔

ومنها ان لایکون البدلان ملکاً لاحد المتبایعین فانه لایجری الربا علی هذا یخرج العبد المأذون اذا باع مولاه درهماً بدرهمین و لیس علیه دین انه یجوز لانه اذا لم یکن علیه دیناً فما فی یده لمولاه فکان البدلان ملک المولیٰ فلا یکون هذا بیعاً فلا یتحقق الربا اذ هو یختص بالبیعات وکذلک المتفاوضان اذا تبایعا درهماً بدرهمین یجوز لان البدل من کل واحد منهما مشترک بینهما فکان مبادلة ماله بماله فلا یکون بیعاً ولا مبادلة حقیقة [3]

بدلین اگر معاملہ کرنے والوں کے ملک نہ ہوں تو سود جاری نہیں ہوگا۔ مثلاً عبد ماذون[2] اگر اپنے آقا کو ایک درہم کے عوض میں دو درہم بیچ دے اور غلام پر کسی کا دین نہ ہو تو یہ معاملہ جائز ہے کیونکہ دین نہ ہونے کی صورت میں غلام کے پاس جو کچھ ہے وہ اس کے آقا کی ملک ہے لہذا بدلین آقا کی ملک ہیں۔ اس لئے یہ بیع ہی نہیں ہوئی۔ لہذا ربوا بھی نہیں ہوگا کیونکہ ربوا بیع کے ساتھ خاص ہے اسی طرح دو شریک جب اس طرح کا معاملہ کریں تو وہ بھی جائز ہے کیونکہ بدل مشترک ہے اسلئے یہاں حقیقتاً بیع ہی نہیں ہوئی۔

حقیقت ملک اور حق ملک کا فرق ایک اور مسئلہ سے بھی واضح ہوگا، مسئلہ یہ ہے کہ بائع (فروخت کرنے والا) جب خریدنے والے سے کہے کہ میں نے تیرے ہاتھ:

[1] تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا

[3] بدائع الصنائع ص ۱۹۳ ج ۵

[2] عبد ماذون وہ غلام جس کو اس کے آقا نے تجارت کی اجازت دی ہو۔

مال فروخت کر دیا۔ اس کو "ایجاب" کہا جاتا ہے، ایجاب کے بعد خریدنے والے کو حق ہوتا ہے کہ وہ اس معاملہ کو قبول کرے یا نہ کرے بائع کے ایجاب کے بعد خریدنے والے کو قبول کرنے کا حق معاملہ کی مجلس تک باقی رہتا ہے لیکن اگر بائع کے ایجاب کرنے کے بعد جب کہ مشتری نے قبول نہ کیا ہو اپنے "ایجاب" سے رجوع کر لے تو وہ رجوع کر سکتا ہے، اس صورت میں مشتری کا حقِ قبول سوخت ہو جائے گا۔ اس پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ مشتری کو جب مجلس کے اختتام تک حق قبول حاصل ہے تو بائع کو "ایجاب" سے رجوع نہیں کرنا چاہئے۔ اس اعتراض کا جواب صاحب عنایہ اس طرح دیتے ہیں کہ مشتری کو تو "حقِ ملک" حاصل ہے۔ لیکن بائع کو "حقیقت ملک" حاصل ہے۔ اور ان دونوں میں بڑا فرق ہے "حقیقت ملک" اعلیٰ ہے اور "حقِ ملک" ادنیٰ لہٰذا اعلیٰ ادنیٰ کو سوخت کر دے گا۔ چنانچہ، فرماتے ہیں۔

فالجواب ان الایجاب اذا لم یکن مفیداً للحکم وھو الملک کان الملک حقیقۃً للبائع وحق التملک للمشتری وھو لا یمنع الحقیقۃ لکونہا اقوی من الحق لا محالۃ [1]

اس کا جواب یہ ہے کہ محض ایجاب سے جبکہ حکم یعنے ملک حاصل نہیں ہوتی تو ملک حقیقت کے لحاظ سے بائع کی ہے اور حقِ ملک مشتری کا "حقِ ملک" ملک کو منع نہیں کر سکتا کیونکہ وہ حق سے قوی تر ہے۔

۱۱۔ فرض کیجئے بیمہ کا کاروبار حکومت کے ہاتھ میں ہے، ایک شخص بیمہ پالیسی خریدتا ہے اور میعاد میں اصل مع سود کے وصول کرتا ہے۔ لیکن سود کی رقم بصورت ٹیکس یا چندہ خود حکومت کو دے دیتا ہے۔

سود کا لینا "حرام" ہے اس لئے اسکو لے کر پھر واپس کر دیتا ہے اس "حرام" کو حلال نہیں کر سکتا۔

۱۲۔ بیمہ دار اگر سود کی رقم بغیر نیت ثواب کسی دوسرے شخص کو امداد کے

[1] عنایہ برحاشیہ فتح القدیر ص ۸، ج ۵

طور پر دے دیتا ہے تو اس صورت میں انشورنش کا معاملہ کیا جائز ہوگا۔

اس صورت میں بھی انشورنس کے کاروبار کی اجازت نہیں ہے الّا یہ کہ ناواقفیت کی بنا پر اگر انشورنس کا معاملہ کرے اور اس سے رقم سود وصول ہو جائے تو یہی طریقہ ہے کہ کسی شخص کو بلانیت ثواب امداد کے طور پر دیدے۔

۱۳۔ اگر انشورنس کے جواز کی کوئی گنجائش نہیں ہے تو کیا مصالح وحاجات مذکورہ کو سامنے رکھ کر اس کا کوئی بدل ہو سکتا ہے جس میں مصالح مذکورہ موجود ہوں۔ اور اس پر عمل کرنے سے ارتکاب معصیت لازم نہ آئے اگر ہو سکتا ہے تو کیا انشورنس کی مروجہ شکل میں کوئی ایسی ترمیم ہو سکتی ہے جو اسے معصیت سے خارج کر دے اور مصالح مذکورہ کو فوت نہ کرے اگر ہو سکتی ہے تو کیا ہے۔

الف۔ اس کا بدل پچھلے صفحات میں ہم بتلا چکے ہیں

ب۔ جب تک کہ ربوا اور قمار موجود ہیں معصیت کے دائرہ سے خارج ہونا مشکل ہے۔

بیمہ مروجہ میں دو صورتیں جائز ہیں۔

۱۔ "ڈاکخانہ کا بیمہ" یہ جائز ہے کیونکہ "ودیعت باجر" میں داخل ہے جس طرح فیس دینا جائز ہے۔

۲۔ جہاز ران کمپنی اگر بیمہ بھی کرے اور مال کی ضمانت بھی دیدے تو مال تلف ہونے کی صورت میں اس کو ضامن بنایا جا سکتا ہے اور نقصان کا معاوضہ لیا جا سکتا ہے جب کہ تاجر نے اس کمپنی کے جہاز میں اپنا مال بھیجا ہو[1]

---

[1] ابن عابدین ص ۲۱۷ ج ۵ باب ضمان الاجیر

ضمیمہ

متعلقہ

رسالہ بیمہ کی اہمیت

— شائع کردہ —

جنرل منیجر الیسٹرن فیڈرل یونین انشورنس کمپنی لمیٹڈ

اس رسالہ میں بیمہ کمپنی کی طرف سے بہت لوگوں کی رائیں بیمہ کی اہمیت کے متعلق شائع کی گئی ہیں جن میں کچھ علماء کے اقوال و فتاویٰ بھی ہیں۔ عام رایوں کے متعلق تو ہمیں کچھ لکھنے کی ضرورت نہیں کہ وہ ان کی شخصی رائیں ہیں جن کا مسئلہ شرعیہ سے تعلق نہیں البتہ علما کے جو اقوال و فتاویٰ نقل کئے گئے ہیں۔ ان میں سخت تلبیس اور مغالطہ ہے اور اس کا تعلق شریعت کے حکم سے ہے اس لئے اس کی حقیقت واضح کرنا ضروری ہے۔

جن علماء کے اقوال اس میں پیش کئے گئے ہیں۔ ان میں بجز تین حضرات کے باقیوں کی طرف مروجہ بیمہ کا جواز منسوب کرنا قطعاً غلط اور تلبیس و مغالطہ ہے ان میں چند علماء کے اقوال تو خود ان کی تصریح کے مطابق اس پر مبنی ہیں کہ ان کو بیمہ کمپنی کے قواعد اور معاملات کا علم ہی نہیں تھا۔ صرف اتنی بات سامنے تھی کہ اس سے امداد

باہمی اور ضرورت کے وقت کے لئے آمدنی میں سے بچت کے نکلتے ہیں۔ جس کے مفید اور محمود ہونے میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً حضرات ذیل

۱۔ مولانا محمد مسلم عثمانی فاضل دیوبند مرحوم

۲۔ شمس العلماء تاجور نجیب آبادی مرحوم

۳۔ مولانا عبدالقادر فاضل دیوبند

۴۔ مولانا ابو محمد یونس صاحب فاضل دیوبند مرحوم

۵۔ مولانا فیوض الرحمٰن صاحب مدرسہ نیلا گنبد لاہور

۶۔ مولانا سید محمد طلحہ صاحب پروفیسر اورنٹیل کالج لاہور

ان سب حضرات نے اس کی تصریح پوری وضاحت سے فرمادی ہے کہ ہمیں بیمہ کے اصول و قواعد اور معاملات کی تفصیل معلوم نہیں صرف غریبوں کے لئے کچھ پس انداز کرنے کی اور حوادث کے وقت امداد باہمی کی ایک صورت سمجھ کر اس کے جواز کا حکم لکھ رہے ہیں۔

ایسی حالت میں ان کے قول کو بیمہ کے جواز کا فتویٰ قرار دینا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ آمدنی سے کچھ پس انداز کرنا جو ضرورت کے وقت کام آسکے اور حوادث کیوقت مصیبت زدہ کی امداد اگر خلاف شرع امور سے خالی ہو تو اس کے جائز بلکہ پسندیدہ اور موجب ثواب ہونے کا کون انکار کر سکتا ہے

لیکن رسالہ ہذا میں پوری تشریح و تفسیر کے ساتھ یہ بات آپ کے سامنے آچکی ہے کہ بیمہ کی مروجہ صورت میں سود بھی ہے اور قمار (جوا) بھی اور یہ دونوں چیزیں حرام ہیں۔ اگر انہیں حضرات سے وہ تمام تفصیلات جن کی رو سے بیمہ کا سود و قمار پر مشتمل ہونا واضح ہو جاتا ہے پیش کر کے سوال کیا جاتا تو یقین تھا کہ ان میں سے ایک بھی اس کے جواز کا فتویٰ نہ دیتا۔

دوسرے وہ حضرات ہیں جن کے فتاویٰ بیمہ زندگی کے حرام و ناجائز ہونے پر طبع شدہ مشہور و معروف ہیں اور ان کے جو فتاویٰ اس رسالہ میں جمع کئے گئے ہیں

ان کا کوئی ادنیٰ سا تعلق بھی بیمہ کے جواز سے نہیں ہے۔

مثلاً اکابر علماء دیوبند۔ مفتی اعظم مولانا عزیز الرحمٰن صاحب اور شیخ الحدیث حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب، حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب، حضرت مولانا عبدالحی صاحب لکھنوئیؒ۔ حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی شمس العلماء سید نجم الحسن صاحب لکھنوی۔

ان حضرات کے جو فتاویٰ اس رسالہ میں جمع کئے گئے ہیں ان سب کا حاصل اس کے سوا نہیں کہ دارالحرب میں غیر مسلم سے سود لینے کے جواز میں جو بعض فقہا نے گنجائش دی ہے بعض نے اس پر فتویٰ دیا ہے اور بعض نے یہ گنجائش بھی نہیں دی، البتہ جب ان کو یہ بتلایا گیا کہ مسلمان جو اپنی رقم کا سود انگریزی بینکوں میں چھوڑ دیتے ہیں تو حکومت اس کو عیسائی مشن کے ذریعہ نصرانیت کی تبلیغ میں خرچ کرتی ہے تو انہوں نے صرف یہ فتویٰ دیا کہ ایسی صورت میں سود کی حرام رقم کو بینک میں نہ چھوڑیں وہاں سے وصول کر کے غریبوں پر صدقہ کر دیں۔ مطبوعہ رسالہ جن لوگوں کے سامنے ہو وہ حرف بحرف اس کی تصدیق کریں گے کہ ان فتاویٰ میں صرف مسئلہ کی یہ نوعیت اس حالت کے لئے بیان کی گئی ہے۔ جب کہ انسان دارالحرب میں رہتا ہو اور اہل حرب اس کے سود کی چھوڑی ہوئی رقم کو اسلام کے خلاف کاموں میں استعمال کرتے ہوں۔ ان مسائل کا پاکستان کی اسلامی حکومت سے کیا واسطہ، پاکستان دارالاسلام ہے، یہاں سود کی رقم نصرانیت کی تبلیغ پر خرچ کرنے کا کوئی امکان نہیں اس کے علاوہ یہ بتلائیے کہ اس مسئلہ کا بیمہ مروجہ کے جواز سے کونسا علاقہ ہے کہ رسالہ "بیمہ کی اہمیت" میں ان فتاویٰ کو نقل کرنے کے بعد رسالہ مذکورہ کے صفحہ ۲۲ میں ان بزرگوں پر یہ تہمت لگائی گئی ہے کہ انہوں نے بیمہ مروجہ کے جواز کے فتوے دیئے ہیں۔ ان کے الفاظ یہ ہیں۔

مولانا کفایت اللہ صاحب سابق صدر جمعیتہ علماء ہند دہلی، اور مولانا عزیز الرحمٰن صاحب مفتی دارالعلوم نے فتوے صادر فرمائے

ہیں کہ زندگی کا بیمہ کرانا اسلامی تعلیم کے خلاف نہیں۔ یہ ایک قسم کی تجارت ہے۔ جو کہ فضول خرچیوں اور اصراف بے جا کے دباؤ سے بچانے کے لئے بہت مفید ہو سکتی ہے۔

کتنی بڑی جسارت ہے کہ ان اکابر علماء کی طرف بیمہ مروجہ کے جواز کے فتوے منسوب کر دیئے حالانکہ ان سب حضرات کے فتاوی جو عموماً شائع بھی ہو چکے ہیں۔ ان میں زندگی کے بیمہ مروجہ کو صراحتہً حرام کہا گیا ہے۔ اور شدت کے ساتھ منع کیا گیا ہے۔ ان میں سے بہت سے حضرات کے فتاویٰ شائع بھی ہو چکے ہیں۔

بیمہ کمپنی کے ذمہ دار

توجہ فرمائیں

پہلی بات تو یہ ہے کہ پاکستان میں بیمہ کا کاروبار کرنے والے حضرات عموماً مسلمان ہیں خدا کے لئے اس چند روزہ کاروبار پر آخرت کو قربان نہ کریں۔ حرام معاملات پر حلال کا لیبل لگانے کے بجائے اس کی فکر کریں کہ امداد باہمی کی شرعی اور جائز صورت کو اختیار کریں جو رسالہ ہذا میں لکھ دی گئی ہے اور جو رقمیں لوگوں کی جمع ہوتی ہیں ان کو تجارت پر لگا کر سود کے بجائے تجارتی نفع تقسیم کریں، جو سراسر فائدہ ہی فائدہ ہے اور پوری قوم کے لئے نفع بخش جائز و حلال معاملہ ہے اور اگر خدانخواستہ وہ خود حلال و حرام سے بے نیاز ہو کر چند روزہ مال و دولت کمانے کو اپنا مقصد بنا ہی چکے ہیں۔ تو کم از کم اکابر علماء اور اہل فتویٰ پر اپنی رائے تھوپنے اور ان پر تہمت لگانے سے تو پرہیز کریں کہ یہ تحریف دین کا دوسرا گناہ ہے جس کی اس کاروبار میں کوئی ضرورت بھی نہیں۔

وہ اپنی اس ذمہ داری کو بھی محسوس کریں کہ ان بزرگوں کی طرف غلط فتووں کو منسوب کرنا اخلاقی کے علاوہ قانونی جرم بھی ہے مسلمانوں کو آزمائش میں نہ ڈالیں کہ وہ اس معاملہ کو عدالت میں چیلنج کرنے پر مجبور ہوں۔ اللہ تعالیٰ سب مسلمانوں کو مال و دولت کی ایسی محبت سے بچائے جو ان کی آخرت کو برباد کرے۔ واللہ المستعان

محمد شفیع

جنوری ۸ - خادم دار العلوم کراچی ۱۴

نور السراج
فی
احکام العشر والخراج

عُشر و خراج کے احکام

اسلام کا نظامِ معیشت ۔ زرعی ٹیکس .

اور فلاحی معاشرہ کے لئے عُشر و خراج کی اہمیت .

اور فقہی حیثیت واضح کی گئی ہے .

مقام تالیف ——— کراچی

تاریخ تالیف ——— ۱۳۸۳ھ

اشاعتِ اوّل ——— بذیل "اسلام کا نظام اراضی"
ادارۃ المعارف کراچی ۱۳۸۳ھ

"یہ مقالہ دراصل حضرت مفتی صاحب مدظلہم کی کتاب "اسلام کا نظامِ اراضی" کا چھٹا باب ہے لیکن اپنے موضوع پر ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے اسی لئے اس کو اس مجموعہ میں بھی شائع کیا جارہا ہے۔"

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عشر و خراج کے احکام

عُشر اور خراج شریعت اسلام کے دو اصطلاحی لفظ ہیں۔ ان دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ٹیکس کی حیثیت ان دونوں میں ہے۔

فرق یہ ہے کہ عُشر صرف ٹیکس نہیں بلکہ اس میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور اسی لئے اس کو زکوٰۃ الارض کہا جاتا ہے۔ اور خراج خالص ٹیکس ہے جس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں۔ اسی لئے عُشر[1] مسلمانوں کی زمین کے ساتھ مخصوص ہے اور عملی فرق یہ ہے کہ عُشر[2] تو زمین کی پیداوار پر ہے اگر پیداوار نہ ہو خواہ اس کا سبب مالک

---

[1] عُشر کے فرض ہونے کی دلیل قرآن مجید کی آیت سورۂ انعام وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ اور آیت سورۂ بقرہ يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ اور احادیث صحیحہ ہیں۔ اور عُشر میں حیثیت عبادت ہونا اور مسلمانوں کے ساتھ مخصوص ہونا بھی انہی آیات سے ثابت ہے۔ بدائع الصنائع میں وجوب عُشر کی شرائط کے بیان میں ہے احدھا الاسلام وانہ شرط ابتداء ھذا الحق فلا یبتدأ بھذا الحق الا علی المسلم بلاخلاف لان فیہ معنی العبادۃ والکافر لیس من اھل وجوبھا ابتداء فلا یبتدأ بہ علیہ (بدائع ص۵۴ ج ۲)

[2] قال فی البدائع واما سبب فرضیتہ (ای العشر) فالارض النامیۃ بالخارج حقیقۃ وسبب وجوب الخراج الارض النامیۃ بالخارج حقیقۃ او تقدیرا حتی لو اصاب

باقی ص۲۴۶ پر

زمین کی غفلت ہی ہو کہ اس نے قابل کاشت زمین کو خالی چھوڑ دیا کاشت نہیں کی اس صورت میں بھی اس پر عُشر لازم نہیں ہوگا کیونکہ عُشر پیداوار ہی کے ایک حصہ کا نام ہے۔

بخلاف خراج کے کہ وہ قابل کاشت زمین پر عائد ہے اگر مالک نے غفلت برتی اور قابل کاشت ہونے کے باوجود اس میں کاشت نہیں کی تو خراج اس حالت میں بھی اس پر لازم ہوگا۔ مراد اس سے خراج موظف ہے یعنی جس زمین پر کچھ نقد رقم بطور خراج کے عائد کر دی گئی ہے وہ اس صورت میں معاف نہ ہوگی۔ جب کہ مالک نے اپنی غفلت وکوتاہی سے زمین کو خالی چھوڑ رکھا ہے۔ خراج کی دوسری قسم جس کو خراج مقاسمہ یعنی بٹائی کہا جاتا ہے وہ اس صورت میں معاف ہو جائے گا۔ کیونکہ بٹائی تو پیداوار کا حصّہ ہے پیداوار نہیں تو بٹائی بھی نہیں (شامی ص۳۷ ج ۲)

البتہ زمین کا قابل کاشت ہونا اس میں بھی شرط ہے۔ بنجر زمین جس میں کاشت کی صلاحیت نہ ہو یا پانی سے اتنی دور ہو کہ پانی زمین تک نہیں پہنچ سکتا اور بارش اتنی ہوتی نہیں جس سے کوئی چیز زمین سے پیدا ہو سکے تو ایسی زمین میں خراج نہیں (بدائع)

عُشر اگرچہ ایک حیثیت سے زمین کی زکوٰۃ اور عبادت ہے مگر اس میں ایک دوسری حیثیت زمین کے ٹیکس کی بھی ہے اس لئے زکوٰۃ اموال اور عُشر میں بھی یہ فرق ہو گیا کہ اموال تجارت اور سونے چاندی کی زکوٰۃ عبادت خالصہ ہے اور عُشر میں عبادت کی حیثیت بھی ہے ٹیکس کی حیثیت بھی۔

عملی طور پر عُشر اور زکوٰۃ میں یہ فرق بھی ہے کہ اموال تجارت اور سونا چاندی وغیرہ اگر سال بھر رکھے رہیں ان میں کسی وجہ سے کوئی نفع نہ ہو بلکہ کوئی نقصان بھی ہو جائے مگر

بقیہ ص۲ الخارج آفۃ فھلک لا یجب منہ العشر فی الارض العشریۃ ولا الخراج فی الارض الخراجیۃ لفوت النماء حقیقۃ وتقدیرا ولو کانت الارض عشریۃ فتمکن من زراعتہا فلم یزرع لا یجب العشر لعدم الخارج حقیقۃ ولو کانت ارض خراجیۃ یجب الخراج لوجود الخارج تقدیرا ولو کانت ارض خراج نزۃ او غلب علیہا الماء بحیث لا یستطاع فیہ الزراعۃ او سبخۃ او لا یصل الیہ الماء فلا خراج فیہ لعدم الخارج فیہ حقیقۃ وتقدیرا (بدائع ص۵۴ جلد ۲)

نقصان ہو کر مقدار نصاب سے کم نہ ہوں تو بھی زکوٰۃ ان اموال کی ادا کرنا فرض ہے۔

بخلاف عشر کے کہ زمین میں پیداوار ہو گی تو عشر لازم ہو گا پیداوار نہ ہوئی تو کچھ واجب نہیں (یہ سب مسائل بدائع الصنائع اور کتاب الخراج یحییٰ بن آدم سے لئے گئے ہیں)۔

لفظ عشر کے اصلی معنی دسواں حصہ ہے مگر حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو تفصیل واجبات شرعیہ کی بیان فرمائی ہے اس میں عشری زمینوں کی بھی دو قسم قرار دی ہیں ایک میں عشر یعنی دسواں حصہ پیداوار کا ادا کرنا فرض ہوتا ہے اور دوسری میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ لیکن فقہاء کی اصطلاح میں ان دونوں قسم پر عائد ہونے والی زکوٰۃ کو عشر ہی کے عنوان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ زمین کے واجبات دو قسم پر ہیں۔ عشر اور خراج اور ان دونوں کے احکام میں بھی فرق ہے اور اس میں بھی کہ عشر مسلمانوں پر عائد ہوتا ہے اور خراج غیر مسلموں پر۔

اور اصول یہ ہے کہ جو وظیفہ[1] عشر یا خراج کا کسی زمین پر ابتداءً عائد ہو گیا پھر وہ وظیفہ مالک بدلنے سے متبدل نہ ہو گا۔ اسی لئے اگر کسی غیر مسلم کی خراجی زمین کو کوئی مسلمان خرید لے تو اس مسلمان پر خراج ہی واجب ہو گا۔ اس کا مقتضا یہ تھا کہ اگر معاملہ برعکس ہو کہ مسلمان کی عشری زمین کو کوئی غیر مسلم خرید لے تو اس پر بھی عشر ہی واجب رہے۔ لیکن چونکہ عشر میں ایک حیثیت عبادت کی ہے اور کوئی غیر مسلم عبادت شرعیہ کا اہل نہیں اس لئے جمہور کے قول کے مطابق عشری زمین جب کسی غیر مسلم کی ملک میں منتقل ہو جائے تو اس کا فریضہ عشر نہیں بلکہ خراج ہو جائے گا۔

مذکورہ تفصیلات سے معلوم ہوا کہ خاص حالات و صفات کے اعتبار سے زمینوں

---

[1] قال فی البدائع من باب العشر ولو اشتری مسلم من ذمی ارضا خراجیۃ فعلیہ الخراج ولا تنقلب عشریۃ لان الاصل انہ مؤنۃ الارض لا تتغیر بتبدل المالک الا لضرورۃ وفی حق الذمی اذا اشتری من مسلم ارض عشر ضرورۃ لان الکافر لیس من اہل وجوب العشر واما المسلم فمن اہل وجوب الخراج فی الجملۃ فلا ضرورۃ الی التغییر بتبدل المالک اھ (بدائع الصنائع ص۵۵ ج۲)

کی دو قسمیں ہیں کچھ عشری ہیں کچھ خراجی۔ اس باب میں اصل مقصود اسی کا بیان اور تعیین ہے کہ کونسی زمینیں عشری ہیں اور کونسی خراجی۔ عشر و خراج کے جزوی مسائل کی تفصیلات یہاں مقصود نہیں۔ کچھ ضروری مسائل کا بیان آخر میں بغرض فائدہ کر دیا جائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

عشری اور خراجی زمینوں کی تحقیق

اس معاملہ میں اصل ضابطہ شرعی یہ ہے کہ جب کوئی ملک یا خطۂ زمین ابتداءً مسلمانوں کے قبضہ میں آئے تو اس کی چند صورتیں ہوتی ہیں جن کی تفصیل مع دلائل کے اس کتاب کے باب اول احکام الاراضی میں آچکی ہے۔ اس تفصیل کی رو سے عشری اور خراجی زمین کا قاعدہ یہ ہے کہ:

اراضی خراج اگر کوئی ملک صلح کی ساتھ فتح ہوا تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے مطابق ہوں گے جن پر معاہدہ صلح ہوا ہے اگر اس صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور اراضی بدستور انھی لوگوں کی ملکیت رہیں گی جن کی ملکیت میں اب تک تھیں تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگا دیا جائے گا۔ اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لئے خراجی ہو جائیں گی کیونکہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں ان کی زمینوں کے لئے حکم خراج متعین ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہو اگر فتح کے بعد امام مسلمین نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت بدستور قائم رکھی تو یہ زمینیں بھی سب خراجی زمینیں ہوں گی جیسے شام و عراق اور مصر کی زمینوں کے ساتھ حضرت فاروق اعظم رضؓ نے یہی معاملہ فرمایا بجز خاص حصوں کے جو مسلمانوں کو دیے گئے یا بیت المال کے لئے رکھے گئے۔

اراضی عشر اور اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی

مسلمان ہو گئے تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت میں ہی رہیں گی اور ان پر عشر واجب ہو گا یہ زمینیں عشری قرار دی جائیں گی۔ جیسے مدینہ طیبہ کی زمین کہ یہاں کے باشندوں نے مسلمان ہو کر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہاں تشریف لانے کی دعوت دی اور آپ کی اطاعت قبول کی۔ اس لئے مدینہ طیبہ کی زمینیں عشری قرار پائیں۔ یا کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور امام مسلمین نے اس کی زمینیں مال غنیمت کے قاعدہ سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دیے اور پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کر دیا تو جو زمینیں تقسیم ہو کر مجاہدین کی ملک میں آئیں گی وہ سب عشری ہوں گی جیسے خیبر کی زمینوں کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجاہدین میں تقسیم فرمایا اور ان پر عشر لازم کیا گیا۔

اور ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھیں نہ قابل زراعت بعد میں ان کو اسلامی امیر کی اجازت سے قابل زراعت بنا لیا گیا۔ یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا مزروعہ زمین بنا لیا گیا تو اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی اور اگر مسلمانوں نے اس زمین کو قابل کاشت بنایا ہے تو ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرب و جوار کی زمینوں پر ہو گا وہ عشری ہیں تو اس کو بھی عشری قرار دیا جائے گا اور اگر قرب و جوار کی زمینیں خراجی ہیں تو اس کو بھی خراجی سمجھا جائے گا۔ اگر قرب و جوار میں دونوں قسم کی اراضی ہوں تو یہ نو آباد اراضی عشری ہوں گی اور امام محمدؒ کے نزدیک مدار اس پانی پر ہو گا کہ جس پانی سے ان زمینوں کو سیراب کیا جاتا ہے وہ پانی عشری ہے تو زمینیں عشری کہلائیں گی اور وہ پانی خراجی ہے تو زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں گی۔ اور علامہ شامی نے قول ابو یوسف کو معتمد قرار دیا ہے۔

(شامی کتاب السیر باب العشر والخراج)

خراجی یا عشری پانی کی تفصیل

بارش کا پانی اور کنوؤں اور قدرتی چشموں کا پانی اسی طرح بڑے دریا اور ندیاں جو قدرتی طور سے جاری ہیں نہ ان کے جاری کرنے میں کسی کے عمل کو دخل ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی

ملک ہوتے ہیں جیسے عراق میں دجلہ و فرات مصر میں نیل ۔ خراسان میں سیحون و جیحون اور ہندوستان میں گنگا ۔ جمنا اور پنجاب کے بڑے دریا[۱] یہ سب عشری پانی ہے اور وہ نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنی محنت اور خرچ کے ذریعہ نکالی ہیں اور وہ عادۃً نکالنے والوں کی ملک ہوتی ہیں جیسے ان دریاؤں سے نکلنے والی نہریں۔ نہر گنگ و نہر جمن وغیرہ وہ چونکہ فتح اسلامی سے پہلے غیر مسلموں کی ملک تھی اس لئے ان کا پانی خراجی پانی ہے ۔

زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا اصل ضابطہ یہی ہے جو اوپر لکھا گیا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کا تعامل اس پر شاہد ہے ۔ عام کتب حدیث کے علاوہ کتاب الاموال ابو عبید میں یہ روایات و آثار تفصیل سے موجود ہیں۔

البتہ بعض مواقع میں رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل یا صحابہ کرام کے اجماع کی بنا پر اس ضابطہ سے کسی قدر مختلف استثنائی صورتیں بھی عمل میں آئی ہیں ان کا ہمیشہ اسی طرح قائم رکھنا لازم ہے مثلاً مکہ مکرمہ قہراً فتح ہوا اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ سابق مالکان کو ان پر برقرار رکھا مذکورہ ضابطہ کا تقاضا یہ تھا کہ مکہ کی زمینوں پر خراج عائد ہوتا ۔ وہ ہمیشہ کے لئے خراجی قرار پاتیں۔ لیکن صاحب بدائع الصنائع نے فرمایا کہ اس معاملہ میں قیاس کو اس لئے چھوڑ دیا گیا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے احترام حرم کی وجہ سے اس کی زمینوں پر خراج عائد نہیں فرمایا۔ اس لئے مکہ مکرمہ کی زمینیں عشری ہیں ۔

اسی طرح شہر بصرہ جو حضرت فاروق اعظم رضؓ کے زمانہ خلافت میں بسایا گیا یہ ارضِ موات

---

[۱] مگر بڑے دریاؤں کے پانی کے بارہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک وہ بھی خراجی ہیں بدائع باب العشر صہ ۵۸ ج ۲ شامی کتاب السیر باب العشر صہ ۳۵۹ ج ۳

یعنی غیر آباد زمین تھی مسلمانوں نے اس کا احیا کیا اور قابل زراعت بنایا مگر اس کا محل وقوع عراق کی خراجی زمینوں کے متصل ہے اس لئے امام ابو یوسفؒ کے قول پر ضابطہ مذکورہ کا مقتضی یہ تھا کہ اس کی زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں۔ مگر باجماع صحابہ کرام اس کی زمینوں پر عشر عائد کیا گیا۔ اس لئے یہ ہمیشہ کے لئے عشری ہیں۔

زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے میں عہد رسالت و خلفائے راشدین کے کچھ فیصلے

پورے جزیرۃ العرب کی زمینوں کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عشری قرار دیا ہے اور خلفاء راشدین اور بعد کے ملوک اسلام نے بھی اسی طرح جاری رکھا ہے۔

علامہ شامی نے بحوالہ تقویم البلدان نقل کیا ہے کہ جزیرۃ العرب میں پانچ خطے شامل ہیں تہامہ، نجد، حجاز، عروض، یمن۔ حجاز کی جنوبی جانب کا نام تہامہ ہے اور حجاز و عراق کے درمیانی حصہ کا نام نجد ہے اور حجاز وہ پہاڑی سلسلہ ہے جو یمن سے شروع ہو کر حدود شام تک پہنچا ہے۔ اسی میں مدینہ طیبہ اور شام کا ساحل عمان شامل ہے اور عروض یمامہ سے بحرین تک ہے۔ یمن میں عدن بھی داخل ہے۔

بعض علماء نے جزیرۃ العرب کا طول عدن سے عراق تک اور عرض ساحل جدہ سے ملک شام تک ایک نظم میں ضبط کیا ہے (رد المحتار کتاب السیر باب العشر والخراج ص ۲۵۵ ج ۳)

اسی طرح عراق عرب کی کل زمینیں خراجی ہیں۔ حضرت فاروق اعظمؓ نے جب اس ملک کو فتح کیا تو تمام صحابہ کرامؓ کے سامنے اس کی زمینوں پر خراج کا حکم جاری فرمایا عراق عرب کی حدود طولاً عذیب علاقہ کوفہ سے عقبہ حلوان قریب بغداد تک اور عرضاً علث شرق دجلہ سے ساحل عبادان تک ہے (بدائع و شامی)

اسی طرح اراضی مصر و شام میں بھی جن پر مالکان سابق کو بدستور قائم رکھا گیا، ان پر خراج عائد فرمایا۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاریٰ بنی نجران سے ایک خاص طرح کے خراج پر صلح فرمائی وہ یہ کہ دو ہزار جوڑے کپڑے کے سالانہ ادا کیا کریں نصف ماہ رجب میں اور

نصف ماہ محرم میں اور یہی طریق بعد تک جاری رہا (بدائع صہ ۵۸ ج ۲)

نصاریٰ بنی تغلب سے حضرت عمر فاروق رضؓ نے اس پر مصالحت فرمائی کہ ان سے خراج کے بجائے دو گنا عشر وصول کیا جائے مگر شرعی حیثیت سے یہ دو گنا عشر بھی بحکم خراج تھا اور خراج ہی کے مصارف میں صرف ہوتا تھا (بدائع)

یہاں تک ان فیصلوں کا اور ان سے حاصل شدہ ضابطہ فقہیہ کا بیان تھا جس کی بنیاد پر دوسرے ممالک کی زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کی تشخیص و تعیین کی جاسکے اب اصل مقصود کتاب یعنی اراضی پاکستان و ہندوستان کے احکام کو اسی کی روشنی میں دیکھنا ہے۔

اراضی پاکستان میں عشر و خراج

(۱) غیر مسلموں کی متروکہ زمینیں جو حکومت پاکستان نے مسلم مہاجرین میں تقسیم کیں قاعدہ مذکورہ کی رُو سے یہ سب زمینیں عشری ہیں۔ پاکستان بننے سے پہلے خواہ ان کی کچھ بھی حیثیت ہو۔ کیونکہ بنا پاکستان اور دونوں حکومتوں کے معاہدہ تبادلہ جائداد ختم ہو جانے کے بعد یہ سب اراضی بیت المال کے حکم میں داخل ہو کر حکومت کی تقسیم کے ذریعہ مسلمانوں کی ملک ابتدائی بن گئیں۔ اور مسلمانوں کی زمینوں پر عشر ہی لگایا جانا چاہیئے اس لئے یہ سب زمینیں عشری ہیں۔

(۲) اسی طرح وہ زمینیں جو پاکستان قائم ہونے سے پہلے غیر آباد تھیں کسی شخص کی ملکیت میں داخل نہیں تھیں پھر انگریزی حکومت نے ان میں آب رسانی کے ذرائع مہیا کر کے لوگوں میں مالکانہ طور پر تقسیم کیں ان میں جو اراضی مسلمانوں کو بلا قیمت یا بالقیمت حاصل ہوئیں وہ عشری ہیں اور جو غیر مسلموں کو حاصل ہوئیں وہ خراجی ہیں۔ اسی طرح جن زمینوں کو حکومت پاکستان نے پانی پہنچانے کے ذرائع مہیا کر کے آباد کیا اور

مسلمانوں کو بقیمت یا بلاقیمت تقسیم کیا جیسے پنجاب میں تھل کا علاقہ اور سندھ میں کوٹری کا علاقہ ان سب زمینوں پر چونکہ ابتدائی ملکیت مسلمانوں کی ہوئی اس لئے یہ بھی عشری قرار دی جائیں گی بشرطیکہ ان کی آبپاشی سندھ و پنجاب کے بڑے بڑے دریاؤں سے ہوتی ہو جو قدرتی طور پر جاری ہیں کسی حکومت کے بنائے ہوئے نہیں کیونکہ ایسے دریاؤں کا پانی عشری ہے (کما مر) پنجاب میں تھل کا علاقہ سندھ میں کوٹری بیراج کا علاقہ اور اندرون سندھ کی جدید آباد کردہ سب زمینوں کا یہی حکم ہے۔

(۳) مذکورہ دو قسم کی زمینوں کے علاوہ پاکستان کی جو زمینیں غیر مسلموں کی ملک میں ہیں ان پر خراج ہونا قاعدہ کی رو سے واضح ہے اس لئے یہ تین قسم کی زمینیں ایسی ہیں جن میں سے اول دو میں عشر ہونا اور تیسری میں خراج ہونا متعین ہے اس میں کسی بحث و اختلاف کی گنجائش نہیں۔

(۴) اب باقی رہی وہ زمینیں جو پاکستان بننے سے پہلے سے مسلمانوں کی ملک ہیں ان کے عشری یا خراجی ہونے کا اصل مدار اس تحقیق پر ہے کہ مشترکہ ہندوستان کی اسلامی فتوحات کے وقت یہ زمین کسی مسلمان کو مالکانہ طور پر دی گئی تھی تو زمین عشری ہوگی۔ یا قدیم مالک زمین ہندو کو اس کی ملکیت پر برقرار رکھ کر اس پر خراج عائد کیا گیا پھر مسلمانوں نے ان سے خرید لی۔ یا کسی دوسری جائز صورت سے اس کی ملکیت کسی مسلمان کی طرف منتقل ہوگئی تو یہ زمین باوجود مسلمان کی ملکیت کے خراجی ہی رہے گی یا کوئی ایسی صورت ہوئی ہے کہ اول فتح کے وقت یہ زمین آباد قابل کاشت ہی نہیں تھی پھر کسی مسلمان نے حکومت کی اجازت سے اس کو قابل کاشت بنا لیا اور اس طرح وہ اس کا مالک ہوگیا تو یہ عشری ہوگی۔ یا یہ کہ کسی غیر مسلم نے آباد کیا اور وہ اس کا مالک ہوگیا اور اس پر خراج لگایا گیا پھر اس سے مسلمانوں نے خرید کر یا کسی دوسری جائز صورت سے اس کی ملکیت حاصل کی تو اس پر سابق وظیفہ خراج

ہی کا جاری رہے گا۔ لیکن جزوی اور شخصی طور پر ہر زمیندار کی زمین کے متعلق اس وقت کی صحیح حیثیت آج معلوم کرنا جب کہ اسلامی فتوحات پر اس وقت کسی خطہ میں بارہ سو کسی میں سات آٹھ سو سال گذر چکے ہیں اور ان میں سینکڑوں انقلاب آئے ہیں ظاہر ہے کہ عادۃً ناممکن اور متعذر ہے۔ اتفاقی طور پر کسی خاص زمین اور اس کے مالکان کا پورا شجرہ کہیں محفوظ ہو تو وہ ایک شاذ و نادر واقعہ ہوگا جس پر دوسری زمینوں کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

اسی لئے جن علماء نے اس سلسلہ میں کوئی مستقل رسالہ لکھا ہے وہ عموماً کسی خاص خطہ کے عام حالات کے پیش نظر لکھا گیا ہے۔ علاقہ سندھ کے متعلق بہت سے اکابر علماء سندھ نے اس موضوع پر کچھ مقالات یا رسالے تحریر کئے ہیں۔ اس وقت میرے پاس ان میں سے ایک قلمی رسالہ "سراج الہند فی تحقیق خراج السند" مولانا ہمایونی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے جن کے متعلق مزید حالات کا علم نہیں بجز اس کے کہ ان کا زمانہ حضرت مخدوم ہاشم ٹھٹوی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد کا ہے اس رسالہ میں انھوں نے مخدوم عبدالواحد سیوستانی کی کتاب بیاض واحدی اور شیخ ابوالحسن سندھی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب رفع الفریۃ اور مخدوم محمد عارف سندھی کی بیاض اور مخدوم محمد ہاشم ٹھٹوی کی کتاب اتحاف الاکابر کے حوالے اس مسئلہ میں دیئے ہیں اور علاقہ سندھ کے متعلق ان سبھی حضرات کا اس پر اتفاق نقل کیا ہے کہ علاقہ سندھ کی زمینیں خراجی ہیں اور استدلال سب کا یہی ہے کہ اس ملک کو محمد بن قاسم نے کہیں عنوۃً اور کہیں صلحاً فتح کیا ہے اور دونوں صورتوں میں مالکان زمین کی ملکیت کو برقرار رکھ کر ان پر خراج مقرر فرمایا ہے۔

رسالہ مذکورہ میں شیخ ابوالحسن سندھی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

قد ثبت فی کتب التاریخ ان فتح السند کان فی سنۃ ثلاث و تسعین و کان عنوۃ الامر دم چنہ	کتب تاریخ سے ثابت ہے کہ سندھ کی اسلامی فتح ۹۳ھ میں جنگ و جہاد کے ذریعہ ہوئی ہے بجز مقام طودم چنہ کے لوگوں

اسلموا طوعاً علی ما صرح به فی التاریخ اھ

کے جنھوں نے اول فتح کے وقت اسلام قبول کرلیا۔

اسی رسالہ میں مذکورہ حوالہ کے بعد لکھا ہے۔

ازاں ست فقہائے اسلام آں ردے آب راکہ در تصرف مردم چنہ بود عشری می گویند۔

نیز بیاض واحدی میں شیخ ابو الحسن رحمۃ اللہ علیہ کے رسالہ مذکورہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

وما سمعت من احد وما وجدت من کتاب ان محمد بن القاسم وضع العشر علی ارض السند ولو وضع لنقل۔

اور نہ میں نے کسی سے سنا اور نہ کسی کتاب میں دیکھا کہ فاتح سندھ محمد بن قاسم نے سندھ کی زمینوں پر عشر لگایا ہو اور اگر وہ عشر لگاتے تو یقیناً ان کا حکم نافذ ہوتا اور وہ معروف و مشہور ہوتا۔

اور مخدوم محمد عارف کی بیاض کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

الظاهر ان ارض السند والهند خراجية وخراجها الخمس كما حققه الشيخ المحقق السندي فی رسالته المسماة برفع الغشاوة ونقل فيها عن جامع الفتاوی الناصري ان ارضنا عشرية ولكن ضعف هذا النقل۔

ظاہر یہ ہے کہ ہند و سندھ کی زمینیں خراجی ہیں اور ان کا خراج پانچواں حصہ پیداوار کا ہے جیسا کہ محقق دہری الشیخ ابو الحسن سندھی نے اپنے رسالہ رفع الغشاوۃ میں ذکر کیا ہے اور اسی رسالہ میں جامع الفتاوی ناصری کے حوالہ سے یہ بھی لکھا ہے کہ ہماری زمینیں (یعنی سندھ کی) عشری ہیں لیکن مصنف رسالہ نے اس نقل کو ضعیف قرار دیا ہے۔

اسی رسالہ سراج الہند میں مخدوم ہاشم سندھی ٹھٹوی کی کتاب "اتحاف الاکابر" کے حوالہ سے لکھا ہے

وذکر الحافظ السیوطی فی تاریخ

حافظ سیوطی نے تاریخ الخلفاء میں لکھا ہے

الخلفاء ان فی سنة ثلاث وتسعين ايام خلافة الوليد بن عبد الملك فتحت ديبل ولا شك ان ديبل هو اكبر قصبات السندة وصلاد ديارها۔	کہ ۹۳ھ میں بعہد خلافت ولید بن عبدالملک سندھ کا شہر دیبل فتح ہوا ہے اور اس میں شک نہیں کہ دیبل سندھ کے بڑے قصبات میں سے ایک مرکزی شہر ہے۔

٭ ٭ ٭ ٭

مذکورہ تمام تحقیقات کا مدار اسی اصول پر ہے جو اول ذکر کیا گیا ہے کہ ملک کی اول فتح کے وقت اسلامی حکومت نے جو زمین کسی کافر کی ملکیت تسلیم کر لی وہ خراجی ہے اور جو کسی مسلمان کو دے دی وہ عشری اور چونکہ سندھ کے عام علاقوں کے متعلق اس کتاب کے باب دوم میں آچکا ہے کہ محمد بن قاسم نے جن شہروں کو جنگ کے ذریعہ فتح کیا ان میں انہیں مالکان اراضی کی ملکیت پر قرار رکھ کر ان پر خراج لگا دیا اور جو شہر صلح سے فتح ہوئے ان میں تو شرائط صلح میں یہ بات داخل تھی کہ مالکان اراضی اپنی اپنی املاک پر بدستور مالک و متصرف رہیں گے ان میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی۔ اسی لئے مولانا ہمایونی اور شیخ ابوالحسن سندھی وغیرہم علماء سندھ نے اس علاقہ کی عام زمینوں کو خراجی قرار دیا ہے۔

البتہ شیخ ابوالحسن سندھی نے کچھ ایسے لوگوں کا بھی پتہ دیا ہے جو اول فتح کے وقت مسلمان ہو گئے۔ ان کی زمینیں عشری قرار دی گئیں۔ مورخ بلاذری نے راجہ داہر کے پایۂ تخت برہمن آباد کے متعلق بھی کچھ اسی قسم کے حالات لکھے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کے اکثر لوگ فتح کے وقت مسلمان ہو گئے۔

اسی طرح جامع الفتادی الناصری کا جو قول موصوف کے رسالہ میں نقل کیا گیا ہے کہ ہماری زمینیں (یعنی سندھ کی اراضی) عشری ہیں۔ اس قول کو اگرچہ شیخ ابوالحسن نے ضعیف قرار دیا ہے لیکن ظاہر یہی ہے کہ عام اراضی سندھ کو عشری کہنا قول ضعیف ہے ورنہ بعض اراضی کے عشری ہونے کو وہ خود بھی تسلیم کر رہے ہیں۔

لیکن اس مجموعی تحقیقات کا حاصل یہ ضرور ہے کہ اراضی سندھ عام طور سے ہندو

مالکان اراضی کی ملکیت برقرار رہنے کی وجہ سے خراجی ہیں۔ اب سوال یہ ہوتا ہے کہ آج جو پنجاب اور سندھ کے مسلمان زمینداروں کے مالکانہ قبضہ میں لاکھوں ایکڑ زمینیں زمانہ قدیم سے وراثت میں چلی آتی ہیں کیا ان کو بھی یہ سمجھا جائے کہ وہ کسی وقت ہندو مالکان سے منتقل ہو کر اُن کے قبضہ میں آئی ہیں۔ اس لئے باوجود مسلمان مالک ہونے کے زمینیں خراجی ہیں۔ یا زمانہ قدیم سے مسلمانوں میں بطور وراثت چلے آنے سے یہ سمجھا جائے کہ یہ اراضی اول ہی سے مسلمانوں کی ملک ہیں اور اس لئے عشری ہیں احتمال بلا شبہ یہ دونوں ہو سکتے ہیں لیکن چند وجوہ سے ترجیح اس کو ہوتی ہے کہ جن اراضی کے متعلق کافی ثبوت اس کا موجود نہیں کہ اول ہندوؤں کی ملکیت تھی پھر ان سے خرید کر یا کسی دوسری صورت سے مسلمانوں کی ملکیت میں آئی ہیں ان کو بطور استصحاب حال کے اول ہی سے مسلمانوں کی ملکیت قرار دے کر عشری کہا جائے۔

کیونکہ اول تو اول فتح کے وقت بہت سے لوگوں کا مسلمان ہو جانا معتمد کتب تاریخ سے ثابت ہے اور شیخ ابو الحسنؒ نے بھی اس کو مردم چنہ (مقام کا نام) کے زیر عنوان تسلیم فرمایا ہے اور اسی کتاب کے باب دوم میں آپ دیکھ چکے ہیں کہ ولید بن عبدالملک کے آخری عہد میں جب اسلامی حکومت کی گرفت سندھ پر ڈھیلی ہوئی تو راجہ داہر کا بیٹا جئیسیہ پھر بغاوت کر کے برہمن آباد پر قابض اور خود مختار بادشاہ بن گیا۔ اسی طرح سندھ کی بہت سی دوسری ریاستوں کے راجہ بھی باغی ہو کر خود مختار بن گئے جب حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کی خلافت کا دور آیا تو انھوں نے ان راجاؤں کے نام خطوط لکھے جن میں ان کو اوّل اسلام کی دعوت دی گئی تھی پھر اطاعت کی۔ راجہ داہر کا بیٹا جئیسیہ اس غائبانہ دعوت سے اتنا متاثر ہوا کہ اسلام قبول کر لیا۔ اسی طرح دوسرے راجہ بھی مسلمان ہو گئے اس وقت حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے انہی راجاؤں کو ان کی ریاستوں کا حاکم مقرر کر کے ان کی تمام اراضی پر ان کی ملکیت برقرار رکھی اور یہ ظاہر ہے کہ مسلمان ہونے کے بعد ان کی اراضی پر خراج نہیں لگایا جا سکتا بلکہ اب وہ سب زمینیں عشری ہوں گی۔

اس کے علاوہ اسلامی فتوحات کے بعد جو نئے شہر اور نئی بستیاں باجازت حکومت اسلامی مسلمانوں نے بسائی ان کی زمینوں کے پہلے مالک احیار موات کے اصول مندرجہ باب اوّل کی رو سے یہ مسلمان ہی ہوئے اور ان زمینوں کی آب پاشی جس پانی سے کی جاتی ہے وہ پانی بھی سندھ و پنجاب کے بڑے دریاؤں کا پانی ہے جو امام اعظم رح کے نزدیک عشری پانی ہے (کما مر عن البدائع والشامیہ)

لہٰذا یہ زمینیں سب عشری ہوں گی۔ جیسے ہمارے زمانہ میں حکومت پاکستان نے پنجاب میں تھل کا علاقہ۔ سندھ میں کوٹری بیراج کا علاقہ۔ اور اندرون سندھ و پنجاب وغیرہ میں بہت سے علاقے نئے آباد کرائے اور ان کی زمینیں مسلمانوں میں قیمۃً یا بلاقیمت تقسیم کردیں تو ان اراضی کے اول مالک بھی مسلمان ہی ہوئے اور ان کی زمینیں بھی عشری ہی ہو سکتی ہیں۔

اس کے علاوہ ایک اور احتمال بھی ہے کہ ان اراضی کے پہلے مالک مسلمان ہی ہوں وہ یہ کہ سندھ کا علاقہ پہلی صدی ہجری کے آخر میں فتح ہوا ہے جس کو اب تیرہ سو سال ہونے کے قریب ہیں اس طویل مدت میں کتنے انقلابات ان زمینوں پر آئے ہیں کتنی بستیاں بسی اور اُجڑی ہیں۔ ان زمینوں پر کتنے زمانہ تک مختلف مالکوں کا قبضہ اور تصرف رہا اور کتنے زمانہ یہ لاوارث پڑی رہی ان چیزوں کا حقیقی علم تو اسی ذات کے پاس ہے جو ان سب کی خالق و مالک ہے مگر تاریخ پر نظر رکھنے والوں کے سامنے بھی بہت سے واقعات آجاتے ہیں ان میں یہ بات کوئی بعید از قیاس نہیں کہ محمد بن قاسم کی فتوحات کے وقت جو زمین ہندو مالکان کے قبضہ میں بدستور رکھی گئی تھی اور اس پر خراج عائد کیا گیا تھا کچھ عرصہ کے بعد یہ زمینیں غیر آباد لاوارث ہو کر پھر بیت المال کے قبضہ میں آگئی ہوں اور متولی بیت المال نے پھر اپنی صوابدید پر یہ زمین کسی مسلمان کو مالکانہ حیثیت سے دے دی ہو۔ اس طرح اس زمین پر مسلمان کی یہ ملکیت اگرچہ اول فتح کے بہت زمانہ بعد ہوئی ہے، مگر زمین کے غیر آباد ہو جانے اور لاوارث رہ جانے کے سبب سے اول یہ زمینیں ملک بیت المال

میں داخل ہوئیں پھر بیت المال کی طرف سے از سر نو مسلمانوں کو مل گئیں تو ابتدائی ملکیت مسلمان ہی کی قرار پائیں گی اور عشری قرار دی جائیں گی۔

خلاصہ یہ کہ جو زمینیں سندھ، پنجاب یا ہندوستان کے کسی دوسرے علاقہ میں مسلمانوں کے اندر نسلاً بعد نسلٍ متوارث چلی آرہی ہیں اور کسی غیر مسلم مالک سے ان کے خریدنے کا کوئی ثبوت موجود نہیں ہے تو بطور استصحاب حال کے ان زمینوں کا پہلا مالک مسلمان ہی کو سمجھا جائے گا۔ اگرچہ اس علاقہ کی عام زمینوں پر غیر مسلم مالکان سابق کی ملکیت برقرار رکھنا اول فتح میں معروف و مشہور ہو۔ کیونکہ ایسے علاقوں میں بھی مسلمانوں کا پہلا مالک زمین بن جانا ان چند صورتوں کے ذریعہ ممکن ہے جو ابھی بیان کی گئی ہیں۔ محض اس بنا پر کہ اس خطہ کی عام زمینیں ہندو مالکان کی ملکیت ہیں کسی مسلمان کی مملوکہ زمین کی ملکیت کو مشتبہ نہیں کہا جاسکتا۔

حضرت شاہ جلال تھانیسری رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ احکام الاراضی جس کا ذکر اس کتاب کے باب اول میں تفصیل کے ساتھ آیا ہے اور اس کے مضامین کی پوری تلخیص بھی اس کتاب میں لے لی گئی ہے۔ اس رسالہ کا اصل موضوع بحث ہی یہ ہے کہ جس خطہ میں جو زمینیں مسلمان زمین داروں کے مالکانہ قبضہ میں نسلاً بعد نسل چلی آئی ہیں ان کی ملکیت کو صرف اس بنیاد پر مشتبہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس علاقہ کی ابتداءِ فتح کے وقت غیر مسلم مالکان اراضی کا قبضہ مالکانہ بدستور قائم رکھا گیا تھا۔ پھر مسلمان اس کے ابتدائی مالک کیسے بن گئے۔ وجہ اس کی تفصیل کے ساتھ ابھی گذر چکی ہے کہ اس میں منجملہ بہت سے احتمالات کے ایک یہ احتمال بھی ہے کہ کسی خطہ کی زمینیں غیر آباد اور لاوارث رہ گئیں اس لئے وہ ملک بیت المال میں داخل ہوگئیں پھر بیت المال کی طرف سے عطاء جاگیر کے طور پر یا قیمۃً فروخت کے ذریعہ اس کا پہلا مالک کوئی مسلمان بنا ہو۔

حضرت حکیم الامت تھانوی رح کی تحقیق دربارہ اراضی ہندو سندھ

حکیم الامۃ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ کے فتاوی معروف امداد الفتاوی میں اراضی ہندوسندھ مقبوضہ انگریزہ گورنمنٹ کے متعلق دو

سوال وجواب درج ہیں ان کو یہاں بعینہٖ نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

سوال ۸۹ عشری زمین کے متعلق جو کچھ حضور کی تحقیق ہو مفصل تحریر فرمائی جاوے۔

الجواب حاصل مقام کا یہ ہے کہ جو زمینیں اس وقت مسلمانوں کی ملک میں ہیں اور ان کے پاس مسلمانوں ہی سے پہنچی ہیں ارثاً او شراءً وہلم جرا وہ زمینیں عشری ہیں اور درمیان میں کوئی کافر مالک ہو گیا تھا وہ عشری نہ رہی اور جس کا حال کچھ معلوم نہ ہو اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے یہی سمجھا جائے گا کہ مسلمان ہی سے حاصل ہوئی ہے بدلیل استصحاب حال پس وہ بھی عشری ہو گی وقدر العشر معروف فقط ۱۸ محرم ۱۳۲۶ھ (از تتمہ اولی امداد الفتاوی ص ۵۰)

سوال ۹۰ ہندوستان کی زمین بحالت موجودہ (یعنی انگریزی حکومت میں) خراجی ہے یا عشری۔ جب گورنمنٹ برطانیہ نے غدر کے بعد سلطنت کی باگ اپنے قبضہ واقتدار میں لی تھی تو اس وقت اعلان عام کیا تھا کہ تمام اراضی ضبط کرلی گئی اور کسی کا حق نہیں ہے اگر صاحب اراضی دعوی کر کے ثبوت پیش کرے تو اس کو حسب تجویز حاکم دی جاوے گی۔ چنانچہ جن مالکان اراضی نے دعویٰ کر کے بیّنہ قائم کئے ان کو وہی اراضی یا بالعوض ان کے دیگر اراضی عطا ہوئی اور بعض کو کسی امر کے صلہ میں زمین عطا ہوئی اور مالگذاری سرکاری جو سالانہ زمینداروں سے بادشاہ وقت لیتا ہے مقرر کر دی اور بعض کو معاف کر دی۔

الجواب ضبط کرنے کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک قبضہ مالکانہ اگر یہ ہوا ہے وہ اراضی عشری نہیں رہیں۔ دوسرا قبضہ ملکانہ وحاکمانہ ومنتظمانہ اور احقر کے نزدیک قرائن قویہ سے اسی کو ترجیح ہے اگر ایسا ہوا ہے تو اراضی عشریہ بحالہا عشری رہیں۔ البتہ اگر پہلے سے وہ ارض عشری نہ تھی یا سرکار نے کوئی دوسری زمین اُس زمین کے عوض میں دے دی یا کسی صلہ میں اس کو کوئی زمین دی سو چونکہ وہ دینے سے قبل استیلاء سے سرکار کی ملک ہو گئی تھی لہٰذا وہ عشری نہ رہی از تتمہ ثالثہ

امداد الفتاوی ص ۱۰

یہ دونوں فتوے امداد الفتاوی مبوب جلد دوم باب العشر و الخراج ص ۵۲ و ۵۳ پر منقول ہیں۔ حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب رحمۃ اللہ علیہ سابق مفتی دار العلوم کے فتاوے بھی اسی مضمون کے شاہد اور مؤید ہیں۔ عزیز الفتاویٰ کے چند فتاوی حسب ذیل ہیں۔

سوال نمبر ۶۰۲ / ۴۳۸	ہندوستان کی زمینوں میں عشر واجب ہے یا نہیں؟
الجواب	ہندوستان میں جو اراضی مملوکہ مسلمین ہیں وہ عشری ہیں کیونکہ اصل وظیفہ مسلمانوں کی زمین کا عشر ہے پس بحالت اشتباہ احوط عشر نکالنا ہے۔
سوال نمبر ۵۹۵ / ۹۹	ہندوستان کی زمین خراجی ہے یا عشری اور جو عشری ہیں ان میں عشر واجب ہے یا نہیں۔
الجواب	ہندوستان کی تمام زمینوں کا ایک حکم نہیں ہے البتہ جو زمین مملوکہ مسلمین ہے اس میں عشر واجب ہے مسلمانوں کو عشر نکالنا چاہیئے۔

یہ دونوں سوال و جواب فتاویٰ دار العلوم دیوبند مبوب جلد سوم چہارم طبع امدادیہ دیوبند کے ص ۱۰۶ پر مرقوم ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ حکومت برطانیہ کے زمانہ میں مشترکہ ہندوستان کی زمینوں کے جو احکام عشری یا خراجی ہونے کے متعلق مذکور الصدر تحقیق اور حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہٗ کے فتوی سے ثابت ہوتے ہیں بنار پاکستان کے بعد پاکستان کی بعض اراضی میں وہ احکام بدلے ہیں جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے کہ غیر مسلموں کی متروکہ زمینیں جو حکومت پاکستان نے مسلمانوں میں تقسیم کیں وہ سب عشری ہوگئیں خواہ پہلے سے خراجی ہوں۔

اسی طرح وہ زمینیں جن کو حکومتِ پاکستان نے آباد کر کے مسلمانوں میں تقسیم کیا وہ بھی عشری ہوگئیں اگرچہ اس سے پہلے نہ وہ عشری تھیں نہ خراجی۔ ان دو قسموں کے علاوہ باقی اقسام اراضی کے وہی احکام باقی رہے جو عہد برطانیہ میں اور اس سے

پہلے اسلامی حکومت کے زمانہ میں چلے آتے تھے جن کی تفصیل حکیم الامت قدس سرہٗ اور فتاویٰ دار العلوم کے حوالہ سے بیان ہو چکی ہے یہ تفصیل پاکستانی اراضی کے متعلق تھی۔ موجودہ ہندوستان کی اراضی کے احکام حسب ذیل ہیں:

ہندوستانی اراضی کے عشری یا خراجی ہونے کی تحقیق

تقسیم ملک کے بعد جو خطہ ہندوستان کے نام سے مخصوص ہو کر ہندو اکثریت کے اقتدار میں آیا اس کی وہ زمینیں جو قدیم سے مسلمانوں کے مالکانہ قبضہ میں چلی آئی ہیں اور کسی دور میں اس پر کسی کافر کی ملکیت کا کوئی ثبوت نہیں ہے وہ تو جس طرح عہد برطانیہ میں عشری تھیں آج بھی عشری رہیں گی۔

ہند میں مسلمانوں کی متروکہ اراضی

البتہ جو اراضی مسلمان ہندوستان میں چھوڑ کر پاکستان کی طرف ہجرت کر گئے ان کی متروکہ اراضی کو حکومت ہند نے عموماً تارکان وطن ہندوؤں اور سکھوں وغیرہ غیر مسلموں میں تقسیم کیا ہے اگر ان سے خرید کر یا کسی دوسرے ذریعہ سے وہ کسی مسلمان کی ملک میں آجائیں تو وہ زمینیں اگر پہلے عشری بھی ہوں تو اب غیر مسلم کے استیلاء کی وجہ سے خراجی ہو جائیں گی۔

اسی طرح اگر کسی جگہ مسلمانوں کی متروکہ زمین حکومت ہند نے کسی مسلمان ہی کو ابتداءً دے دی ہو تو وہ بھی بوجہ استیلاء کے عشری نہ رہے گی بلکہ خراجی ہو جائے گی۔

ہندوستان کی باقی سب زمینوں کے احکام وہی رہیں گے جو عہد برطانیہ میں یا اس سے پہلے اسلامی عہد میں تھے جس کی تفصیل اوپر معلوم ہو چکی ہے کہ جو زمینیں نسلاً بعد نسلٍ مسلمانوں کی ملکیت میں چلی آتی ہیں اور کسی دور میں ان پر کسی کافر کی ملکیت ثابت نہیں وہ بطور استصحاب حال کے ابتداء ہی سے مسلمانوں کی ملکیت قرار دے کر عشری سمجھی جائیں گی اور جن پر کسی وقت غیر مسلموں کا مالکانہ قبضہ تھا پھر ان سے خرید کر یا کسی دوسرے جائز ذریعہ سے مسلمانوں کی ملکیت میں آگئیں تو وہ خراجی قرار پائیں گی۔

برطانوی دور میں ہندوستان کے دار الحرب ہونے کی بناء پر ایک اشتباہ اور اس کا جواب

۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان پر انگریزوں کے مکمل تسلط اور اسلامی حکومت کے آثار کالعدم ہو جانے کے بعد ہندوستان کا دار الحرب ہونا جمہور علماء ہند کے نزدیک محقق ہو چکا تھا۔ فقیہ العصر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس اللہ سرہٗ کا مستقل رسالہ اس موضوع پر شائع ہو چکا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ تقسیمِ ملک کے بعد جو انقلاب آیا، اس میں بھی وہ حصہ جو بعد تقسیم غیروں کے اقتدار میں رہا اس کے احکام انگریزی عہد سے کچھ مختلف نہیں ہو سکتے۔ اس لئے موجودہ حصہ کی صورت حال بھی شرعاً واضح ہے۔

اس پر زمینوں کے عشری اور خراجی ہونے کے معاملہ میں ایک اشتباہ فقہاء کی بعض روایات سے پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ دار الحرب کی زمینیں نہ عشری ہوتی ہیں نہ خراجی یہ مضمون علامہ ابن عابدین شامی نے در مختار باب الرکاز میں خمس معادن کے وجوب کی شرط فی ارض خراجیۃ اوعشریۃ کے تحت بالفاظ ذیل لکھا ہے۔

و یحتمل ان یکون احترازا عما وجد فی دار الحرب فان ارضھا لیست ارض خراج و عشر۔ (شامی باب الرکاز ص ۵۹ ج ۲)

یہ بھی احتمال ہے کہ ارض خراجیہ وعشریہ کی قید اس زمین سے احتراز کے لئے ہو جو دار الحرب میں ہو کیونکہ دار الحرب کی زمین ارض خراجی ہے نہ عشری۔

اسی طرح شمس الائمہ سرخسیؒ نے امام محمدؒ کی کتاب سیر کبیر کی شرح میں ایک مسئلہ کی توضیح کرتے ہوئے فرمایا:

لان العشر والخراج انما یجب فی ارض المسلمین وھذہ اراضی اھل الحرب لیست بعشریۃ ولا خراجیۃ (شرح سیر ص ۳۰۳ ج ۴)

کیونکہ عشر و خراج تو مسلمانوں کی زمین پر عائد ہوتا ہے اور یہ زمینیں اہل حرب (کفار) کی ہیں اور اہل حرب کی زمینیں نہ عشری ہوتی ہیں نہ خراجی۔

حضرات فقہاء کے مذکورہ ارشادات سے بعض اہل علم کو یہ اشتباہ پیدا ہو گیا کہ

جب انگریزی تسلط کے بعد ہندوستان کو دارالحرب قرار دے دیا گیا تو اس کی سب زمینیں خواہ وہ غیر مسلموں کی ملک میں ہوں خواہ مسلمانوں کی ملکیت میں نہ عشری رہیں نہ خراجی۔ پھر اس کے نتیجہ میں بعض علماء نے تو ہندوستان کے مسلم مالکان اراضی کو بالکلیہ عشر و خراج سے سبکدوش قرار دے دیا اور بعض اہل علم نے قرآن و سنت کی نصوص کے عموم و اطلاق سے یہ ثابت کیا کہ اصل وظیفہ مسلمان کی زمین کا عُشر ہے خواہ وہ کسی ملک اور کسی جگہ میں ہو اور کسی کافر کی ملکیت سے منتقل ہو کر مسلمان کے پاس آئی ہو یا اول ہی سے مسلمان کی ملک ہو کیونکہ آیت قرآنی وَاٰتُوا حَقَّهٗ یَوْمَ حَصَادِهٖ عام ہے۔ اسی طرح آیت کریمہ یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اَنْفِقُوْا مِنْ طَیِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّاۤ اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ بھی تمام اراضی کے لئے عام ہے اس عموم کا اقتضاء یہ تھا کہ جن زمینوں پر خراج عائد ہو چکا ہے جب وہ مسلمان کی ملکیت میں آجائیں تو ان پر خراج کے ساتھ عشر بھی لازم ہو۔ مگر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

لا یجتمع علی مسلم خراج و عشر (رواہ ابن عدی فی الکامل از فتح القدیر ج ۲)۔	یعنی مسلمان پر خراج اور عشر دونوں جمع نہیں ہو سکتے

اس حدیث کی وجہ سے خراجی زمین جب مسلمان کی ملک میں آجائے تو اس پر عشر لازم نہیں کیا جاتا۔ یہ سب مضمون مع حدیث مذکور کے محقق ابن ہمام نے فتح القدیر میں بیان فرمایا ہے ——— اس کا حاصل یہ ہے کہ خراجی زمین جو مسلمان کی ملکیت میں آجائے تو اس پر بھی قاعدہ سے عشر لازم ہونا چاہیئے تھا۔ مگر چونکہ اس پر ایک وظیفہ خراج کا پہلے سے عائد ہو چکا ہے اس لئے دوسرا وظیفہ عشر کا عائد نہیں کیا جاسکتا جس سے معلوم ہوا کہ اگر اس زمین پر خراج نہ ہوتا تو عشر ضرور لازم ہوتا۔

اب مذکور الصدر حکم دارالحرب کو دیکھا جائے کہ اس کی اراضی نہ عشری ہیں نہ خراجی اس قانون کی رُو سے خراج کا حکم اراضی ہندوستان سے ساقط ہو گیا اس لئے

اصل وظیفہ جو عشر تھا وہ عود کر آیا اور جتنی زمینیں مسلمانوں کی ملکیت میں ہیں خواہ وُہ پہلے عشری تھیں یا خراجی لیکن دار الحرب ہونے کے بعد ان میں سے جو بھی مسلمانوں کی ملک ہیں وہ سب عشری سمجھی جائیں گی اور سب پر عشر لازم ہو گا۔

یہ وہ تحقیق ہے جو بعض علماء اہلِ عصر نے لکھی ہے لیکن اوّل تو اس تحقیق میں یہ خامی ہے کہ فقہاء کی جن عبارات کی بناء پر اراضی دار الحرب سے خراج کے ارتفاع کو ثابت کیا گیا ہے انھیں عبارتوں میں عشر کی بھی نفی موجود ہے تو خراج کی نفی سے عشر کا اثبات ان روایات فقہاء سے کس طرح ثابت کیا جا سکتا ہے۔

اور اصل بات یہ ہے کہ خود یہ مسئلہ غور طلب ہے کہ اراضی دار الحرب کے عشری اور خراجی دونوں سے خارج ہونے کا مطلب کیا ہے۔

غور کرنے پر شرح سیر کی عبارت سے حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے وہ یہ ہے کہ دار الحرب سے اس جگہ وہ دار الحرب مراد ہے جو اصل سے دار الحرب ہے۔ اس پر نہ کسی وقت مسلمانوں کی حکومت رہی نہ وہاں مسلمانوں کے باقاعدہ بسنے اور زمینیں خریدنے کا کوئی تصور رہے ایسے دار الحرب کی زمینیں ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی ملک نہیں ہوں گی۔ بلکہ اہل حرب کفار کی ملکیت ہوں گی[1] جو احکام شرعیہ فرعیہ کے مخاطب نہیں اس لئے ایسے دار الحرب کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی۔

شرح سیر کی عبارت اس مضمون کے لئے بالکل واضح ہے اور اس کے الفاظ ذیل پر مکرر نظر کی جائے۔

لان العشر والخراج انما یجب فی الاراضی المسلمین وھذہ اراضی اھل الحرب	کیونکہ عشر و خراج مسلمانوں کی زمینوں پر واجب ہوتا ہے اور یہ زمینیں اہل حرب کی ملکیت ہیں۔

⁘ ⁘ ⁘ ⁘

---

[1] یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ وجوب عشر کے لئے ملکیت زمین شرط نہیں اسی لئے اراضی وقف پر بھی عشر عائد ہوتا ہے اور مستاجر و مستعیر پر بھی۔ وجہ یہ ہے کہ ان سب اراضی پر تصرف مسلمانوں کا ہے بخلاف اراضی دار الحرب کے کہ وہاں مسلمانوں کا تصرف ہی نہیں ۱۲

اس عبارت میں اراضی المسلمین سے مراد وہ اراضی ہیں جو اسلامی حکومت و اقتدار میں داخل ہیں خواہ ملکیت کسی غیر مسلم کی ہو کیونکہ یہ بات اپنی جگہ متیقن ہے کہ خراج ابتداءً کسی مسلمان کی ملکیت پر نہیں لگایا جاسکتا۔ اس لئے اس جگہ اراضی المسلمین سے اراضی حکومت مسلمہ مراد ہونا واضح ہے۔

لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہ حکم ایسے ہی خطہ ملک کے لئے ہوسکتا ہے جہاں ابتداءً سے مسلمانوں کی کوئی ملکیت نہیں ہے۔ ہندوستان کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے وُہ تقریباً آٹھ سو برس دارالاسلام رہا ہے یہاں لاکھوں مسلمان اپنی اپنی زمینوں کے آج تک مالک چلے آتے ہیں غیر مسلم اقتدار کے وقت اگرچہ ملک کو دارالحرب کہا جائے گا لیکن یہ دارالحرب اصلی دارالحرب سے مختلف ہوگا جو دارالاسلام کے بعد پھر دارالحرب بن گیا ہے کہ اس میں املاک مسلمانوں کی موجود ہیں۔

اس لئے شرح سیر اور شامی باب الرکاز کی روایات اس پر منطبق نہیں بلکہ جب یہاں مسلمانوں کی ملکیت میں زمینیں ہیں تو ان پر احکام عشر و خراج کے عائد ہوں گے شرح سیر کی عبارت خود اس کے لئے کافی دلیل ہے۔ امداد الفتاویٰ میں حضرت سیدی حکیم الامۃ قدس سرہ کی تحقیق بھی اسی کے قریب ہے جس کو بعینہٖ نقل کیا جاتا ہے۔

حکم اراضی سرکاری در باب وجوب عُشر

سوال ۹۴: علاقہ پنجاب میں سرکار نے کچھ اراضی نہر کے پانی پر آباد کی ہے۔ اس اراضی کی ابتدائی حالت یہ تھی کہ ایک جنگل بیابان تھا سوائے گھاس کے کچھ پیداوار نہ ہوتی تھی کچھ لوگ اپنے مواشی اس جنگل میں چرایا کرتے تھے اور سرکار کو کچھ نقد اس کے معاوضہ میں دے دیا کرتے تھے۔ جب سرکار کا ارادہ نہر کا پانی لاکر اس اراضی کو آباد کرنے کا ہوا تو وہاں کے باشندوں کو کہا کہ تم اس اراضی کو آباد کرو۔ انھوں نے کہا کہ ہم سے کھیتی کا کام نہیں ہوسکتا ہے تو سرکار نے باہر سے

لوگوں کو بلا کر اس اراضی کو آباد کرایا۔ اس وقت وہاں پر مختلف ملکوں کے لوگ آباد ہیں بندۂ خاکسار کا بھی کچھ تعلق وہاں پر ہے سرکار نے وہ اراضی فی الحال لوگوں کو موروثی کردی ہے اور کچھ لگان نقد مقرر شدہ ششماہی یا سالانہ کاشتکاروں سے لیتی ہے اور مالک خود سرکار بنی ہوئی ہے۔ جب سے وہ اراضی آباد ہوئی ہے سب کاشتکار وہاں کے اس کی آمدنی سے عشر برابر ادا کرتے رہے جیسے اور ملکوں میں پنجاب ہندوستان میں عشر نکالا جاتا ہے اور اس عشر کو لوگ واجب سمجھتے رہے لیکن کچھ عرصہ سے ایک مولوی صاحب نے فتوی دیا کہ یہ اراضی سلطانی ہے اس میں نہ عشر واجب ہے اور نہ خراج نقل فتوی حسب ذیل مکتوب ہے۔

اراضی المملکة والجوز لاعشرية ولاخراجية لاشی علی زراع الارض السلطانية من عشر او خراج سوی الاجرة (در مختار) قلت و هذا النوع الثالث يعنی لاعشرية ولاخراجية من الاراضی تسمی ارض المملكة واراضی الحوز وهو مامات اربابه بلا وارث وآل لبيت المال او فتح عنوة وابقی للمسلمين الی يوم القيمة وحكمه علی ما فی التاتارخانية انه يجوز للامام دفعه الی الزارع باحد الطريقين اما باقامتهم مقام حق فی الزراعة واعطاء الخراج واما باجارتها لهم بقدر الخراج فيكون الماخوذ فی الملاك الامام خرلجا ثم ان كان دراهم فهو موظف وان كان بعض الخارج فخراج المقاسمة واما فی حق الاكرة فاجرة لاغير لاعشر ولاخراج فلما دل دليل علی عدم لزوم المؤنتين العشر والخراج فی اراضی المملكة والجوز كان الماخوذ منها اجرة لاغير الخ ما فی الدر المنتقی ملخصا قلت فلی هذا لاشیٔ علی زراعها من عشر او خراج شامی جلد ثالث ص ۲۵۶

از مسائل مسطورہ بالا مستفاد گردید کہ زمینہائے سلطانیہ یعنی مالکان سوائے سلطان ندارند نہ عشری نہ خراجی فقط آہ۔

فتویٰ مذکورہ بالا ایک اور مولوی صاحب کی خدمت میں بھیجا تھا انھوں نے حسب ذیل جواب لکھا۔

نقل جواب :۔ ایک روایت شامی باب الرکاز میں یہ دیکھی گئی واحترز بہ عن دائرۃ وارضہ۔ دار الحرب الی ان قال فان ارضھا ای دار الحرب لیست ارض خراج وعشر الخ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان وغیرہ اراضی دار الحرب میں عشر اور خراج کچھ نہیں ہے۔

ملک سندھ میں ایک مولوی صاحب ہیں انھوں نے حکم لکھا ہے کہ اراضی مذکورہ بالا میں عشر واجب ہے مثل اراضی پنجاب وہندوستان کے اور فتوی مذکورہ بالا کی عبارت کو اراضی شام ومصر کے ساتھ مختص کرتے ہیں یعنی شامی نے جو کچھ لکھا ہے وہ اراضی مصر وشام کی بحث ہے عام نہیں اور شامی کی بعض عبارات سے وجوب عُشر ثابت کرتے ہیں، طوالت کی وجہ سے اس فتویٰ کی عبارت کو نقل نہیں کیا گیا فقط۔

حضور والا کی خدمت میں ہم لوگ عرض کرتے ہیں کہ اراضی مذکورہ بالا میں عُشر واجب ہے یا نہیں۔ علاوہ اس اراضی کے ہندوستان وپنجاب کی زمین کا کیا حکم ہے عشری ہے یا خراجی ہے۔ پہلے فتویٰ کی عبارت کا اور شامی باب الرکاز کی روایت کا کیا مطلب ہے بحوالہ کتب معتبرہ مفصل جواب سے سرفراز فرمایا جاوے۔

الجواب اراضی سلطانیہ کا وہ حکم اس لئے ہے کہ وہ بیت المال یا عامہ مسلمین کی ہیں کما فی رد المحتار، وھذا نوع ثالث یعنی لا عشریۃ ولا خراجیۃ من الاراضی تسمی ارض المملکۃ واراضی الحوز وھو مامات اربابہ بلا وارث وال لبیت المال او فتح عنوۃ وابقی للمسلمین الی یوم القیمۃ۔ (ص ۳۹۵ ج ۳)

اور اراضی مذکورہ فی السوال ایسی نہیں۔ پس اس حکم پر حکم مذکور کی بنا ہی جائز نہیں۔ پھر خود اراضی مذکورہ کے اس حکم میں بھی کلام ہے۔ کما قال فی رد المحتار وبان الملک

غیر شرط فیہ بل الشرط ملک الخارج الی قولہ فکان ملک الارض وعدمہ سواء کما فی البدائع ثم الی قولہ فالقول بعدم الوجوب فی خصوص ھذہ الارض یحتاج الی دلیل خاص و نقل صریح الخ (ص ۴۹۳ ج ۳) خصوص صاحبین کے قول پر کہ عشر مالک پیداوار پر ہے مالک زمین پر نہیں۔ کما فی ردالمحتار قلت فعلی ھذا لاشئ علی زراعہا من عشر او خراج الاعلی قولہما بان العشر علی المستاجر کما مر فی بابہ (ص ۳۹۵ ج ۳) اور باب مذکور یہ ہے وفی الحاوی القدسی و بقولہما ناخذ ج ۲ ص ۸۸ اور بعض جزئیات سے جو شبہ سقوط عندھما کا ہوتا ہے تو اس کی بنا یہ ہے کہ انھوں نے اجرت کو خراج کہا ہے مگر خراج کو واجب نہیں کہا کما فی ردالمحتار و اما علی قولہما فالظاھر انہ کذلک لما علمت من ان الماخوذ لیس اجرۃ من کل وجہ لانہ خراج فی حق الامام (ص ۸۹ ج ۲)

پس ثابت ہو گیا کہ ان عبارتوں سے اس پر استدلال نہیں ہو سکتا پھر جس اراضی پر خراجی کی تعریف صادق آوے اس پر خراج ہے اور جس پر عشری کی تعریف صادق آوے اس پر عشر ہے۔

البتہ درمختار باب الرکاز کی عبارت مشعر ہے عدم وجوب عشر و خراج کو۔ مگر یہ موقوف ہے دارالحرب ہونے پر۔ اور اس میں گنجائش کلام ہے۔

۲۲ رمضان ۱۳۴۲ھ (تتمہ خامسہ ص ۳۰۶) از امداد الفتاوی مبوب ص ۵۴ تا ۵۷ جلد دوم

اس فتوی میں دارالحرب کے متعلق گنجائش کلام جو ذکر کی گئی ہے اس کی بناء یہی معلوم ہوتی ہے کہ یہ ملک اصل سے دارالحرب نہیں کچھ زمانے سے بن گیا ہے تو اس کے احکام اصل دارالحرب کے احکام سے کچھ مختلف ہوں گے۔

خلاصہ یہ کہ جس ملک میں مسلمانوں کی اپنی ملکیت میں زمینیں موجود ہوں ان پر احکام شرعیہ ضرور عائد ہوں گے اگرچہ اپنی بداعمالیوں کے نتیجہ میں وہ ملک اسلامی اقتدار سے نکل کر دارالحرب بن گیا ہو اس لئے صحیح صورتِ حال ہندوستان کی زمینوں کی بھی

ہے جو امداد الفتاوی وغیرہ کے حوالہ سے پہلے بیان ہو چکی ہے کہ جن زمینوں کے مالک مسلمان نسلاً بعد نسلٍ چلے آئے ہیں اور کسی زمانہ میں ان پر کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت نہیں وہ ابتداء ہی سے مسلمانوں کی جائز ملکیت قرار دے کر عشری سمجھی جائیں گی اور جن زمینوں پر کسی زمانہ میں کسی کافر کی ملکیت ثابت ہے اور پھر اس سے منتقل ہو کر مسلمان کے قبضہ میں آئی ہے وہ خراجی قرار پائے گی واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس رسالہ اراضی کے اصل موضوع سے متعلق تو صرف اتنی ہی بحث و تحقیق تھی کہ کونسی زمین عشری ہے کونسی خراجی۔ عشر و خراج کے مفصل احکام اس کتاب کے موضوع سے خارج ہیں لیکن چونکہ عام طور پر مسلمان ان مسائل سے واقف نہیں اور ان کا بیان بھی عام اردو کتابوں میں موجود نہیں۔ اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ اس جگہ عشر و خراج کے ضروری احکام لکھ دیے جائیں۔ اور چونکہ مسلمانوں کی زمین کا اصل وظیفہ عشر ہی ہے اس لئے عشر کے احکام پہلے لکھے جائیں گے اس کے بعد خراج کے احکام ذکر کئے جائیں گے انشاء اللہ تعالیٰ

عُشر کے احکام و مسائل

عشر زمین کی زکوٰۃ ہے جیسے سونے چاندی، مال تجارت، مویشی وغیرہ پر زکوٰۃ فرض ہے جس طرح سونے چاندی اور مال تجارت پر چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ نکالنا فرض ہے اور مویشی کا جداگانہ قانون ہے اسی طرح زکوٰۃ الارض کا قانون ان سب سے مختلف ہے بعض صورتوں میں پیداوار کا عُشر یعنی دسواں حصہ واجب ہوتا ہے بعض میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ مگر ان دونوں کو عرف فقہاء میں بغرض سہولت عشر ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے اس کی تفصیل آگے بیان کی جائے گی۔

زکوٰۃ الارض میں ایک قسم خمس یعنی پانچواں حصہ بھی ہے جو قدرتی معادن اور کانوں کی پیداوار سے متعلق ہے یا کوئی قدیم خزانہ جاہلیت کا برآمد ہو تو اس کا بھی خمس یعنی پانچواں حصہ بیت المال کو ادا کرنا فرض ہوتا ہے مگر اس جگہ زکوٰۃ الارض کی تمام

قسموں اور ان کی تفصیلات بیان کرنا مقصود نہیں۔ صرف عشر و خراج کے احکام وہ بھی ضمناً لکھے جاتے ہیں۔

وجوب عشر کی شرائط پہلی شرط مسلمان ہونا ہے کیونکہ عشر میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی مسلمان کی عشری زمین کو کوئی کافر خرید لے تو اس زمین پر بجائے عُشر کے خراج عائد کر دیا جاتا ہے کیونکہ عُشر ایک اسلامی عبادت ہے، کافر اس کا اہل نہیں۔ اس لئے بمجبوری اس زمین کا وظیفہ بدلا گیا ورنہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ وظیفہ زمین کا جو ابتدا میں مقرر ہو جائے خواہ عشر ہو یا خراج وہ ہمیشہ کے لئے ناقابلِ تبدیل ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر کسی مسلمان نے کسی کافر کی خراجی زمین کو خرید لیا تو مسلمان مالک ہو جانے کے باوجود وظیفہ اس زمین کا خراج ہی رہے گا۔ (بدائع)

دوسری شرط زمین کا عشری ہونا ہے۔ خراجی زمین پر عشر واجب نہیں ہوتا کیونکہ حدیث میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک زمین پر دو وظیفے عشر اور خراج کے جمع نہیں ہو سکتے (بدائع وغیرہ)

تیسری شرط زمین سے پیداوار کا حاصل ہونا ہے اگر کسی وجہ سے پیداوار نہ ہو خواہ کسی تقدیری سبب سے یا اس کی کوتاہی اور غفلت سے کہ زراعت ہی نہیں کی یا اس کی خبر گیری اور حفاظت نہیں کی بہر صورت عشر ساقط ہو جائے گا (بدائع)

چوتھی شرط یہ ہے کہ پیداوار کوئی ایسی چیز ہو جس کو اگانے اور پیدا کرنے کا رواج ہو اور عادۃً اس کی کاشت کر کے نفع اٹھایا جاتا ہو۔ خود رو گھاس یا بیکار قسم کے خود رو درخت اگر کسی زمین میں ہو جائیں تو ان میں عشر نہیں۔ گھانس اور اور بانس کو اگر آمدنی کی غرض سے اگایا گیا ہو تو ان میں بھی عشر ہے اور ویسے ہی کوئی درخت اُگ گیا ہے تو نہیں (بدائع)

عقل اور بلوغ شرط نہیں عام احکام شرعیہ میں عاقل اور بالغ ہونا بھی شرط

ہوتا ہے مگر زمین پر عُشر کے وجوب میں یہ دونوں شرطیں نہیں زمین کا مالک اگر بچہ یا مجنون ہو مگر زمین سے پیداوار حاصل ہوتی ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ ان دونوں کے اولیاء پر اس کا ادا کرنا فرض ہوگا۔ بخلاف زکوٰۃ کے کہ وہ بچہ اور مجنون کے مال میں واجب نہیں ہوتی (بدائع)

اسی طرح ملکیت زمین بھی وجوب عشر کے لئے شرط نہیں اس لئے اراضی وقف جن کا کوئی مالک نہیں ہوتا ان پر بھی عشر لازم ہے۔ نیز جس شخص کی زمین اپنی نہیں کسی سے بطور عاریت کے لے لی ہے یا اجارہ اور کرایہ پر لے لی ہے اور اس میں زراعت کرتا ہے تو پیداوار کا عشر اسی شخص کے ذمہ ہے جو پیداوار حاصل کرتا ہے مالک زمین کے ذمہ نہیں (علی خلاف فی المستاجر بین الامام و صاحبیہ بدائع وفی الحاوی و بقولھما ناخذ - در مختار)

مسئلہ:۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی شخص نے اپنی زمین کو نقد روپیہ کے عوض کرایہ یا مقاطعہ پر دے دیا تو اس کی پیداوار کا عُشر بقول مفتی بہ مالک زمین کے ذمہ نہیں بلکہ مقاطعہ دار کے ذمہ ہے جو زمین میں کاشت کر کے پیداوار حاصل کرتا ہے۔ امداد الفتاویٰ میں بحوالہ شامی اس مسئلہ کی مزید تفصیل حسب ذیل ہے جو بعینہٖ نقل کی جاتی ہے۔

سوال ۸۸ زید کی زمین کا عمرو ۱۵ من غلہ فی بیگہ ہر سال دے کر زراعت کرتا ہے۔ باقی غلہ آپ لے لیتا ہے اور زید اس غلہ سے عہ/۲ فی بیگہ سرکار کو دیتا ہے تو زید اس غلہ کی زکوٰۃ کس طرح دے۔

الجواب فی الدرالمختار والعشر علی المؤجر کخراج موظف، وقالا علی المستاجر کمستعیر مسلم وفی الحاوی و بقولھما ناخذ - قلت و لکن افتی بقول الامام جماعۃ من المتاخرین الی ان قال لکن فی زماننا عامۃ الاوقات من القری والمزارع یرضی المستاجر بتحمل غرامات ومؤنھا بستہ . ھابدون

اجر المثل بحیث لا تفی الاجرۃ ولا اضعافہا بالعشر او خراج المقاسمۃ فلا ینبغی العدول عن الافتاء بقولھما فی ذلك لانھم فی زماننا یقدرون اجر المثل بناء علی ان الاجرۃ سالمۃ بجھۃ الوقف ولا شئ علیہ من عشر وغیرہ اما لو اعتبر دفع العشر من جھۃ الوقف وان المستاجر لیس علیہ سوی الاجرۃ فان اجرۃ المثل تزید اضعافا کثیرۃ کما لا یخفی فان امکن اخذ الاجرۃ کاملۃ یفتی بقول الامام والا یقولھما لما یلزم علیہ من الضرر الواضح الذی لا یقول بہ احد واللہ تعالی اعلم۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ اگر موٴجر پوری اجرت لے اور مستاجر کے پاس بہت کم بچے تو عشر موٴجر کے ذمہ ہے۔ اور اگر موٴجر اجرت کم لے اور مستاجر کے پاس زیادہ بچے تو مستاجر کے ذمہ ہے۔ چونکہ ہمارے دریا میں اجرت کم لی جاتی ہے اسی لئے میں وجوب عشر علی المستاجر پر فتویٰ دیا کرتا ہوں۔ ہاں اگر کسی جگہ پوری اجرت لی جائے جس میں زمین دار عشر بخوبی ادا کر سکتا ہو تو اس وقت وجوب عشر علی الموجر پر فتویٰ ہوگا صورت مسئولہ میں اجرت اور پیداوار کی نسبت معلوم نہیں اس لئے حکم میں تعیین نہیں کی جاسکتی واللہ اعلم (امداد الفتاویٰ ص ۶۰ ج ۱)

مسئلہ اگر زمین دوسرے شخص کو مزارعت یعنی بٹائی پر دی ہے کہ پیداوار میں ایک معین حصہ مالک زمین کا اور دوسرا معین حصہ کاشتکار کا مثلاً دونوں نصفا نصف ہو یا ایک تہائی ہو اور دو تہائی ہو اس صورت میں عشر دونوں پر اپنے اپنے حصہ پیداوار کے مطابق لازم ہوگا (بدائع)

مسئلہ اگر کسی شخص نے کوئی زمین تجارت کی نیت سے خریدی اور اس زمین میں کاشت کر رہا ہے تو اس کی پیداوار پر عشر واجب ہوگا زکوٰۃ تجارت واجب نہیں ہوگی کیونکہ زمین کی اصل زکوٰۃ عشر ہے نیت تجارت کی وجہ سے اس پر دوسری زکوٰۃ لازم نہیں آئے گی جیسے مویشی اگر تجارت کی نیت سے پالے ہوں تب بھی ان کی زکوٰۃ

وہی رہے گی جو مویشی کے لئے مقرر ہے تجارتی زکوٰۃ عائد نہیں ہوگی (بدائع الصنائع ص ۵۶ ج ۲)

عشر کے لئے کوئی نصاب نہیں

عشر کا ضابطہ شرعی امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ پیداوار کم ہو یا زیادہ ہر حال میں اس کا عشر نکالنا واجب ہے اس کے لئے زکوٰۃ کی طرح کوئی خاص نصاب نہیں جس سے کم ہونے پر عشر ساقط ہو جائے۔ وجہ اس کی قرآن و حدیث کے الفاظ کا عموم ہے مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ۔ اٰتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ (بدائع وغیرہ)

مقدار واجب

لفظ عشر کے معنی ہیں دسواں حصہ لیکن رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدار واجب میں یہ تفصیل بیان فرمائی ہے۔

ما سقته السماء ففیه العشر وما سقی بغرب او دالیة ففیه نصف العشر۔	جو زمین آسمانی پانی سے سیراب ہو اس میں عشر ہے اور جس کو بڑے ڈول یا رہٹ وغیرہ کے ذریعہ سیراب کیا جائے اس میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ ہے

اس سے معلوم ہوا کہ جس زمین کی آب پاشی پر کچھ محنت یا خرچ کرنا پڑتا ہے جیسے چاہی زمینوں میں یا نہری زمینوں میں جن کے پانی کی قیمت ادا کرنا پڑتی ہے تو ان میں پیداوار کا بیسواں حصہ ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔

(ف) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اصطلاح میں عام طور پر جس کو عشر کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے اس کے ضمن میں نصف عشر بھی داخل ہے۔

مسئلہ اگر کسی زمین کی آب پاشی کچھ بارش سے کچھ کنویں وغیرہ سے ہو تو اس میں اکثر کا اعتبار کیا جائے گا کہ زیادہ آب پاشی بارانی ہے تو عشر واجب ہوگا اور اگر کنویں یا نہر یا تالاب وغیرہ سے سیراب کرنا زیادہ ہے تو نصف عشر واجب ہوگا۔[۱]

مسئلہ جس زمین کی آبپاشی بارش اور کنویں یا نہر وغیرہ دونوں طریقوں سے

---

[۱] ولو سقی الزرع فی بعض السنة سیحا وفی بعضها بآلة یعتبر فی ذلك الغالب بدائع ص ۶۲ ج ۲

برابر برابر ہو تو اس میں آدھی پیداوار کا عشر واجب ہوگا۔ آدھی کا نصف عشر[1]

مسئلہ عشر یا نصف عشر پوری پیداوار میں سے نکالا جائے۔ بونے کاٹنے اور حفاظت کرنے کے اور بیلوں اور مزدوروں وغیرہ کے جو اخراجات ہیں وہ ادائے عشر کے بعد نکالے جائیں[2]

عشر کے مصارف

عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں اور جس طرح ادائے زکوٰۃ کے لئے یہ ضروری ہے کہ کسی مستحق زکوٰۃ کو بغیر کسی معاوضہ خدمت وغیرہ کے مالکانہ طور پر دے کر قبضہ کرا دیا جائے اسی طرح عشر کی ادائیگی کا بھی یہی طریقہ ہے[3]

سرکاری مال گذاری ادا کرنے سے عشر ادا نہیں ہوگا

جب اوپر معلوم ہوگیا کہ عشر زمین زکوٰۃ کی طرح ایک مالی عبادت ہے اور اس کا مصرف بھی وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ کوئی حکومت خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم اگر زمینداروں یا کاشتکاروں سے کوئی سرکاری ٹیکس وصول کرتی ہے تو اس ٹیکس کی ادائیگی سے عشر ادا نہ ہوگا بلکہ مسلم مالکان کے ذمہ واجب ہوگا کہ وہ بطور خود عشر نکالیں اور اس کے مصرف پر خرچ کریں اور یہ بعینہٖ ایسا ہے جیسے حکومتوں کے انکم ٹیکس ادا کرنے سے اموال تجارت اور نقد کی زکوٰۃ

---

[1] کما فی الدر المختار و لو استویا فنصفہ و قیل ثلثۃ ارباعہ۔ و قال سیدی فی امداد الفتاوی و اختلف الترجیح والاحتیاط فی الثانی (امداد مبوب ص ۵۳ ج ۲)

[2] ولا یحتسب لصاحب الارض ما انفق علی الغلۃ من سقی او عمارۃ او اجر الحافظ او اجر العمال او نفقۃ البقر لقولہ علیہ السلام ما سقتہ السماء ففیہ العشر الخ (بدائع)

[3] قال فی البدائع اما رکنہ فھو التملیک لقولہ تعالیٰ واٰتوا حقہ یوم حصادہ و الایتاء ھو التملیک لقولہ تعالیٰ و اٰتوا الزکاۃ فلا تتادی بطعام الاباحۃ وبمالیس بتملیک راسا من بناء المساجد و نحو ذلک (بدائع ص ۶۵ ج ۲)

ادا نہیں ہوتی۔ غیر مسلم حکومت اگر یہ ٹیکس وصول کرتی ہے تو معاملہ واضح ہے کہ نہ وہ زکوٰۃ اور عشر وصول کرنے کی مستحق یا اہل ہے نہ وہ اس کے مصارف میں خرچ کرنے کی پابند ہے اس لئے اس کے ٹیکس ادا کرنے سے زکوٰۃ یا عشر ادا نہ ہوگا۔

البتہ اگر حکومت اسلامی ہے تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر حکومت مسلم لوگوں سے زکوٰۃ کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کہہ کر وصول کرے اور اس کے مصارف پر خرچ کرنے کا وعدہ کرے اسی طرح زمینوں کا عشر و خراج اسی نام سے اسی کے اصول شرعیہ کے موافق وصول کرے اور انہیں کے مصارف پر خرچ کرنے کی پابندی کا اعلان کرے تو یہ زکوٰۃ یا عشر جو حکومت مسلمہ کو دیا جائے گا وہ شرعاً زکوٰۃ اور عشر ہی میں شمار ہوگا اور لوگ زکوٰۃ و عشر کے فریضہ سے سبکدوش ہو جائیں گے پھر اگر یہ حکومت اس کے مصارف پر خرچ کرنے میں کوئی کوتاہی بھی کرے تو اس کی ذمہ داری عمال حکومت پر رہے گی ارباب اموال زکوٰۃ و عشر کے فریضہ سے سبکدوش ہو جائیں گے لیکن حکومت پاکستان اس وقت تک مسلمانوں سے جو انکم ٹیکس وصول کرتی ہے نہ وہ زکوٰۃ کے اصول پر وصول کیا جاتا ہے نہ زکوٰۃ کے نام سے لیا جاتا ہے نہ زکوٰۃ کے مصارف میں صرف کرنے کی حکومت پابندی قبول کرتی ہے اسی طرح زمینوں کی جو سرکاری مالگذاری وصول کرتی ہے حکومت اس کو بھی عشر اور خراج کے شرعی اصول کے ماتحت وصول نہیں کرتی نہ عشر و خراج کہہ کر وصول کرتی ہے نہ ان کے مصارف میں صرف کرنے کی پابندی کا کوئی اعلان حکومت کی طرف سے ہے اس لئے حکومت مسلمہ کو انکم ٹیکس یا زمین کی سرکاری مالگذاری ادا کر دینے پر بھی زکوٰۃ اور عشر کے فرائض سے سبکدوشی نہیں ہوتی وہ بحالہٖ واجب ہیں ارباب اموال پر لازم ہے کہ اپنی زکوٰۃ اور عشر نکالیں اور ان کے مصارف پر بطور خود صرف کریں البتہ خراج چونکہ عبادت نہیں بلکہ محض ایک ٹیکس ہے اس لئے خراجی زمینوں کا خراج موجودہ حکومت کی سرکاری مالگذاری ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے اور اگرچہ حکومت اس کا کوئی اعلان نہیں کرتی مگر مصارف خراج پر بہت زیادہ رقوم خرچ کرتی ہے۔

مصارف خراج میں فوج کی تنخواہیں اور فوجی مصارف سب داخل ہیں اس لئے خراجی زمینوں کے مسلمان مالک پاکستان میں جو رقم سرکاری مال گذاری میں ادا کرتے ہیں اس میں نیت خراج کی کرلیں تو خراج ادا ہو جائے گا مگر عشری زمینوں کا عشر اس طرح ادا نہیں ہوگا۔

سیدی حضرت حکیم الامۃ قدس سرہٗ نے امداد الفتاویٰ میں یہی فتویٰ دیا ہے جو بعینہٖ نقل کیا جاتا ہے۔

سوال ۹۲: زمین عشری کی مال گذاری سرکاری ادا کرنے سے جیسے جناب مولوی قاری عبدالرحمٰن صاحب محدث پانی پتی اور حضرت مولانا شیخ محمد صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہما کی تحقیق تھی۔ عشر ادا ہو جاتا ہے یا نہیں معاملہ احتیاط تو ظاہر ہے کہ مستحقین کو علٰحدہ دے مگر قول مضبوط آپ کے نزدیک کونسا ہے۔

الجواب: ہم کو تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس سے ادا نہیں ہوتا جیسے انکم ٹیکس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی باقی ان حضرات کے ارشاد کا مبنیٰ معلوم نہیں (حوادث الفتاویٰ ص ۱۹ ج ۱، ۲)

سیدی واستاذی حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ جو فتاویٰ دار العلوم حصہ عزیز الفتاویٰ مبوّب طبع دیوبند ص ۱۸ پر طبع ہوا ہے اس کا بھی حاصل یہی ہے یہ فتویٰ بھی بعینہٖ نقل کیا جاتا ہے۔

سوال نمبر ۶۰۳/۶۶۹: مولانا عبدالحی صاحب در مجموعہ فتاویٰ جلد دوم ص ۲۱۸ نوشتہ اند کہ ہر کہ در زمین مملوکہ خود بآب باراں کاشت کرد عشر غلہ بر وواجب الاداست مگر در صورتے کہ خراج زمین مذکورہ بحاکم وقت دادہ شود در اں وقت عشر ساقط است بحکم عبارت رد المحتار وغیرہا لایجتمع العشر مع الخراج انتہیٰ ایں مسئلہ چگونہ است وقولہ لایجتمع العشر مع الخراج چہ معنی دارد

الجواب: معنی قولہ لایجتمع العشر مع الخراج انہ لایؤخذ من الارض الخراجیۃ العشر ولا من العشریۃ الخراج ولکن ان اُخذ

من العشرية الخراج فهل يسقط العشر فهو محل تامل پس ظاہر آنست کہ مولانا عبدالحی صاحب مرحوم حکم زمین خراجی نوشتہ اندکہ اگر از زمین خراجی حکام خراج گرفتند ادائے عشر لازم نخواہد شد لیکن اگر از زمین عشری خراج گرفتہ شد ظاہر آن ست کہ دیانۃً بذمہ مالک ادائے عشر لازم است واللہ اعلم ۔ کتبہ عزیز الرحمٰن عفی عنہ

سوال نمبر ۶۰۱ ۴۴۳ — انگریز از مایان خراج می گیرند آیا دریں صورت عشر ساقط شود یا نے

الجواب — احتیاط این ست کہ عشر دادہ شود۔

علامہ ہمایونی سندھی نے اپنے رسالہ "سراج الہند فی خراج السند" میں تحریر فرمایا ہے :-

پس بدانکہ ہر کسیکہ خراج لازم آید اورا لازم است کہ در مصارف خراج کہ در کتب فقہ مبیّن ہستند صرف نماید تا عنداللہ ز عہدۂ آں بیروں آید و در قیامت ماخوذ نہ گردد و اما انچہ حکام نصاری می گیرند پس در ادائے خراج محسوب نمی گردد لان الکافرین لیس لهم ولاية اخذ الخراج من المسلمين دايضاً ليسوا بمصارف الخراج حتى اذا ادى المسلمون اليهم مالاً بنية الخراج لا يخرجون عن عهدته لانهم ليسوا بمقاتلين لاهل الحرب ولا دافعين اعداء الاسلام عنهم وعن دارهم انتهى۔

علامہ ہمایونی نے جو حکم لکھا ہے وہ خراج کا ہے اس سے عشر کا حکم بدرجہ اولیٰ معلوم ہوگیا کہ سرکاری مالگذاری ادا کرنے سے عشر ساقط نہیں ہوتا۔

خراج کے احکام و مسائل

خراجی زمینوں کا خراج عشر کی طرح زکوٰۃ یا عبادت تو نہیں لیکن زمینوں پر ایک شرعی حق ہے جس کا ادا کرنا عشر کے ادا کرنے کی طرح واجب ہے۔

خراج کی دو قسم — خراج مقاسمہ۔ خراج موظف ہیں۔ خراج مقاسمہ کے معنی بٹائی کے

ہیں کہ پیداوار کا کوئی حصہ نصف یا ثلث مقرر کر دیا جائے اور خراج مؤظف کے معنی یہ ہیں کہ نقد رقم مقرر کر دی جائے۔

فقہاء نے تصریح فرمائی ہے کہ اول فتح کے وقت جن خراجی زمینوں پر جس طرح کا خراج لگا دیا جائے پھر اس کو بدلنا جائز نہیں[ع] ۔ مثلاً خراج مقاسمہ کو مؤظف سے بدل دینا یا اس کا برعکس کرنا جائز نہیں[۱] (شامی)

مقدار خراج مؤظف جب عراق فتح ہوا تو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان بن حنیف کو اس کی زمین کی پیمائش (سروے) کا حکم دیا اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کو اس کام کا نگران مقرر فرمایا پوری مفتوحہ زمین عراق کی پیمائش کی گئی تو تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب نکلی[۲]

(ہدایہ باب العشر والخراج من السیر و کتاب الاموال ابوعبید ص ۶۹)

جریب ساٹھ مربع گز[ع] کو کہا جاتا ہے۔ جو ہمارے ملک کے مروجہ بیگہ کے قریب ہے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے عراق کی ان سب زمینوں پر جن میں پانی پہنچتا ہے اور قابل کاشت ہیں خراج مؤظف اس تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا کہ عام زمینوں پر فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع یعنی ساڑھے تین سیر گندم یا جَو

---

[۱] وفی الکافی لیس للامام ان یحول الخراج المؤظف الی خراج المقاسمۃ اقول وکذلک عکسہ (رد المحتار ج ۳) [۲] ھذا ھو المنقول عن عمر رضی اللہ عنہ فانہ بعث عثمان بن حنیف حتی یمسح سواد العراق وجعل حذیفۃ مشرفاً علیہ فمسح فبلغ ستاً وثلاثین الف الف جریب ووضع علی ذلک ما قلنا ہدایہ کتاب السیر باب العشر والخراج و مثلہ فی کتاب الاموال ۱۲

[ع] البتہ برضائے زمینداراں بدلنا جائز ہے کما یدل علیہ التعلیل بان فیہ نقض العھد وھو حرام۔

[ع] یہ جریب ۳۶۰۰ مربع گز کی تھی اور ہمارے ملک کا مروجہ بیگہ ۳۰۲۵ مربع گز اور ایکڑ ۴۸۴۰ مربع گز ہے ۱۲ رشید احمد عفی عنہ

یا جو جیہ اس میں بوئی جائے۔ اور ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور یا کھجور کا باغ جو متصل درختوں پر مشتمل ہو تو فی جریب دس درہم (ہدایہ ص ۵۹۲ ج ۱)
ایک درہم ساڑھے تین ماشہ چاندی کا ہوتا ہے اس حساب سے دس درہم پینتیس ماشے کے ہوئے جو ایک ماشہ کم تین تولے چاندی ہوتی ہے جس کی قیمت آج کل کے نرخ کے اعتبار سے تقریباً چھ روپے بنتی ہے۔

حضرت فاروق اعظم رضؓ نے اس زمانہ کی عام پیداوار کا جائزہ لیکر مذکور الصدر چیزوں کا خراج متعین فرمادیا۔

ان کے سوا دوسرے پھلوں کے باغات اور دوسری مختلف قابل کاشت چیزیں جن کا خراج حضرت فاروق اعظم رضؓ نے متعین نہیں فرمایا ان کے متعلق فقہا رحمہم اللہ نے فرمایا کہ زمین کی پیداوار کی برداشت کے مطابق خراج لگایا جائے جو خمس پیداوار کی مقدار سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو۔ اگر اندازہ لگانے کے بعد تجربہ سے ثابت ہو کہ پیداوار اتنی نہیں تو اس کے مناسب کمی کردی جائے۔

(ہدایہ باب العشر والخراج کتاب السیر)

مسئلہ ہدایہ کی مذکورہ عبارت سے خراج مقاسمہ کا بھی ایک اندازہ قائم ہوجاتا ہے کہ پیداوار کے خمس سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو۔

مسئلہ اگر خراجی زمین پر پانی چڑھ جائے یا اور کوئی آفت پہنچ جائے جس

عہ اس سے کم بھی جائز ہے اور جب کل پیداوار خراج عمر رضؓ سے دو چند نہ ہو تو نصف پیداوار تک کم کرنا واجب ہے ۱۲ رشید احمد عفی عنہ

عہ یعنی ایسے گنجان ہوں کہ ان میں زراعت نہ ہوسکے ۱۲ رشید احمد عفی عنہ

عہ خواہ ایسے گنجان ہوں جن میں زراعت نہ ہوسکے یا متفرق ہوں، ایسے ہی انگور اور کھجور کے وہ باغ جن میں کاشت ہوسکتی ہو ۱۲ رشید احمد عفی عنہ

للعہ یعنی زعفران جیسی قیمتی چیزیں ۱۲ رشید احمد عفی عنہ

عہ خمس سے کم نہ کرنا بہتر ہے مگر جائز ہے اور نصف سے زائد جائز نہیں ۱۲ رشید احمد عفی عنہ

سے وہ قابلِ کاشت نہ رہے تو خراج معاف ہو جائے گا۔ (ہدایہ)

مسئلہ البتہ زمین کے قابلِ کاشت ہونے کے باوجود اپنی غفلت وکوتاہی سے کاشت نہ کی تو خراج مؤظف وصول کیا جائے گا وہ معاف نہ ہوگا مگر خراج مقاسمہ اس صورت میں بھی معاف ہو جائے گا کیونکہ مقاسمہ کا تعلق پیداوار سے ہے جب وہ نہیں تو خراج بھی نہیں۔ (ہدایہ فتح القدیر ص ۳۶۴ ج ۴)

مسئلہ زمین پر خراج لگ جانے کے بعد اگر مالک زمین مسلمان ہو جائے تو پھر وظیفۂ زمین تبدیل نہ ہوگا خراج ہی رہے گا (ہدایہ)

مسئلہ مسلمان کے لئے جائز ہے کہ کسی کافر سے خراجی زمین خریدے مگر مسلمان کے مالک ہو جانے کے بعد بھی وظیفہ زمین کا نہ بدلے گا۔ بدستور خراج ہی رہے گا۔ بہت سے صحابہ کرام سے ثابت ہے کہ انھوں نے خراجی زمینیں خریدیں اور ان کا خراج ادا کرتے رہے جس سے معلوم ہوا کہ خراجی زمین خریدنا اور اس کا خراج ادا کرنا مسلمان کے لئے بلا کراہت جائز ہے (ہدایہ مع فتح ص ۳۶۵ ج ۴)

مسئلہ اگر زمین سے سال بھر میں دو یا زیادہ مرتبہ فصل پیدا کی جائے تو بھی خراج مؤظف ایک ہی رہے گا۔ اس میں کوئی زیادتی نہ کی جائے گی کیونکہ خراج مؤظف کا تعلق پیداوار سے نہیں بلکہ زمین سے ہے بخلاف عشر کے کہ جتنی مرتبہ عشری زمین سے غلہ اُگایا جائے گا اتنی ہی مرتبہ عشر ادا کرنا واجب ہوگا۔ کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار سے ہے (ہدایہ مع فتح القدیر ص ۳۶۷ ج ۴)

مسئلہ اگر خراجی زمین کسی دوسرے شخص کو اجارہ پر دے دی تو اگر یہ اجارہ بٹائی کی بنیاد پر ہے کہ مالک زمین اور مستاجر کے درمیان پیداوار کے حصے مقرر ہو کر تقسیم ہو تو خراج مقاسمہ بھی دونوں شخصوں پر اپنے اپنے حصے کے مطابق واجب ہوگا اور اگر اجارہ کچھ نقد روپیہ پر کیا گیا ہے تو قول مفتی بہ کے مطابق خراج مؤظف مستاجر کے ذمہ ہوگا جیسا کہ عشر کے باب میں گذرا ہے (کذا فی الشامیہ وغیرہ)

خراج کے مصارف خراجی زمینوں سے جو خراج کی رقم یا غلہ وغیرہ وصول ہو اس کا

مصرف عام مصالح ملک و اہل اسلام ہیں۔ سرحدوں کی حفاظت اور فوج کے اخراجات اور عمال حکومت اور علماء و طلباء مفتیوں اور قاضیوں کا گذارہ بقدر کفایت اس مد سے دیا جائے گا۔ سڑکوں اور پلوں کی تعمیر و مرمت کا خرچ بھی اس مد سے کیا جائے گا۔

کفار سے جو جزیہ وصول کیا جائے اور ان سے مال تجارت پر جو ٹیکس وغیرہ وصول کیا جائے وہ سب بھی اسی مد میں داخل ہوگا۔ ہدایہ میں ہے۔

وما جباہ الامام من الخراج ومن اموال بنی تغلب وما اھداہ اھل الحرب الی الامام والجزیۃ یصرف فی مصالح المسلمین کسد الثغور وبناء القناطر الا الجسور ویعطی قضاۃ المسلمین وعمالھم وعلماءھم منہ ما یکفیھم و یدفع منہ ارزاق المقاتلۃ وذراریھم اھ قال فی الفتح یعطی ایضا للمعلمین و المتعلمین وبھذا تدخل طلبۃ العلم (فتح ص ۴۴۳۸ ج ۴)

اور امیر المسلمین جو رقم خراج اراضی سے یا بنی تغلب کے عشر مضاعف سے حاصل کرے یا اس کو اہل حرب کی طرف سے کوئی ہدیہ ملے اور جو کچھ رقم جزیہ سے حاصل ہو وہ سب مسلمانوں کی مصالح میں خرچ کی جائے گی جیسے سرحدوں کو اصلاح اور مستقل پلوں کی تعمیر عارضی پل اس سے مستثنیٰ ہیں اور اسی سے قاضیوں کو اور عمال حکومت اور علماء کو ان کی ضروریات کی کفایت کی حد تک عطا یا دی جائیں گی اور اسی میں سے مجاہدین اور فوج کا اور ان کے عیال کا گذارہ دیا جائے گا (ہدایہ) فتح القدیر میں ہے کہ مدرسین اور طلباء علم دین کو بھی اس میں سے دیا جائے گا۔

مسئلہ اگر کسی بادشاہ یا اس کے نائب نے کسی شخص کے لئے کسی زمین کا خراج معاف کر دیا تو یہ جائز ہے اور خراج کی رقم یا غلہ اس شخص کے لئے حلال ہے بشرطیکہ یہ شخص ان لوگوں سے ہو جن پر خراج کی رقم خرچ کرنا جائز ہے۔ مثلاً دینی خدمات یعنی تعلیم، فتوی، تبلیغ، قضاء یا جہاد وغیرہ میں مشغول ہے یا طالب علم ہے تو اس کے لئے یہ معاف کیا ہوا خراج حلال ہے اور جو ایسا نہیں تو اس کے لئے حلال نہیں

بلکہ اس کے ذمہ لازم ہوگا کہ مقدار خراج کو صدقہ کرے۔

مسئلہ اگر کوئی سلطان[۱] یا اس کا نائب کسی عشری زمین کا عشر کسی شخص کو معاف کردے تو شرعاً نہ اس کے لئے یہ معاف کرنا جائز ہے اور نہ مالک زمین کے لئے یہ عشر اپنے خرچ میں لانا حلال ہے بلکہ اس کے ذمہ لازم ہے کہ خود مقدار عشر نکالے اور فقراء و مساکین پر صدقہ کرے۔

ادائے خراج کی صورت پاکستان و ہندوستان

احکام عشر کے تحت میں معلوم ہو چکا ہے کہ عشر کے معاملہ میں پاکستان و ہندوستان دونوں ملکوں میں کوئی فرق نہیں۔ مسلمانوں کو اپنی عشری زمینوں کا عشر خود نکالنا اور زکوٰۃ کے مصارف میں خرچ کرنا واجب ہے سرکاری ٹیکس جو دونوں حکومتیں لیتی ہیں اس سے عشر ادا نہیں ہوتا۔

مگر خراج کے معاملہ میں ان دونوں ملکوں میں یہ فرق ہے کہ پاکستان میں خراجی زمینوں کا ٹیکس دینے والے اگر خراج کی نیت سے دے دیں تو ان کا خراج ادا ہو جائے گا کیونکہ حکومت پاکستان اگرچہ اس ٹیکس کو بحیثیت شرعی خراج کے وصول نہیں کرتی اور نہ اس کا نام خراج رکھتی ہے مگر بہت بھاری رقم سرحدوں کی حفاظت اور فوجی ضروریات میں خرچ کرتی ہے جو شرعاً مصرف خراج ہے۔ اس لئے اگر خراجی زمینوں کا ٹیکس حکومت پاکستان کو ادا کرتے کے وقت دینے والے خراج کی نیت سے دے دیں تو ان کا

---

[۱] فی الدر المختار من باب العشر والخراج کتاب السیر (ترک السلطان) او نائبہ (الخراج لرب الارض) او وھبہ لہ ولو بشفاعۃ (جاز) عند الثانی وحل لہ لو مصرفا والا تصدق بہ بہ یفتی ومافی الحاوی ترجیح حلہ لغیر المصرف خلاف المشہور (ولو ترک العشر لا) یجوز اجماعا ویخرجہ بنفسہ للفقراء سراج (از شامی ص ۳۶۶ ج ۳ کتاب السیر)

خراج ادا ہو جائے گا[1]

لیکن ہندوستان میں یہ صورت نہیں نہ وہاں مسلمانوں کی حکومت ہے نہ اسلامی فوج ہے جس کی خدمت کا معاوضہ خراج کے مد سے دیا جائے۔ اور نہ خود وہ حکومت خراج کے اصول پر اس کو وصول کرتی ہے بلکہ وہ ایک خالص ٹیکس ہے جس کے ادا کرنے سے خراج کی شرعی ذمہ داری پوری نہیں ہوتی اس لئے وہاں کے مسلمانوں پر واجب رہتا ہے کہ خراجی زمینوں کا خراج نکال کر اس کے ان مصارف پر خرچ کر دیں جو ہندوستان میں موجود ہیں مثلاً مدارس دینیہ کے مدرسین وطلباء مفتی اور تبلیغ کا کام کرنے والے علماء۔ ان پر یہ رقوم خرچ کی جائیں۔

علامہ ہمایونی سندھی کے رسالہ سراج الہند فی خراج السندھ میں اس مسئلہ کو بڑی وضاحت سے[2]

---

[1] لما فی الهدایة اذا اخذ الخوارج الخراج وصدقة السوائم لا یثنی علیهم لان الامام لم یحمهم والجبایة بالحمایة وافتوا بان یعید وها دون الخراج لانهم مصارف الخراج لانهم مقاتلة والزکوٰة مصرفها الفقراء ولا یصرفونها الیهم انتهی۔ ومثله فی الدر المختار۔ وانت تعلم ان مدار هذا الحکم علی کون الآخذ مسلما یقاتل عن المسلمین و یحفظ ثغورهم قلت فما وقع من الشامی تحت هذا القول ویظهر لی ان اهل الحرب اذا غلبوا علی بلدة من بلادنا کذلک لتعلیلهم اصل المسئلة بان الامام لم یحمهم والجبایة بالحمایة۔ فلا یظهر فی وجهه لکونه قیاما مع الفارق وکیف یقاس الکفار علی المسلمین المقاتلین الدافعین عن الاسلام و المسلمین الآن یقال ان مراد الشامی انه لیس للامام اخذه ثانیا لا سقوط الخراج عن ذمة ارباب الاموال مطلقا واللہ اعلم وکذلک اول العلامة الهمایونی فی رسالة الخراج کلام الشامی ۱۲

[2] ونصه پس بدانکه برہر کسے کہ خراج لازم آید او را لازم ست کہ در مصارف خراج کہ در کتب فقہ مبیّن ہستند صرف نماید تا عنداللہ از عہدۂ آں بیروں آید و در قیامت ماخوذ نگردد اما انچہ حکام نصاری می گیرند پس در ادائے خراج محسوب نمی گردد۔ لان الکافرین لیس لهم ولایة اخذ الخراج من المسلمین وایضا لیسوا بمصارف الخراج کما فی جامع الفصولین

سے لکھا ہے کہ کوئی غیر مسلم حاکم اگر مسلمانوں کی خراجی زمینوں کا خراج خراج کہہ کر بھی وصول کرے تو اس سے خراج ادا نہیں ہوگا بلکہ از خود مسلمانوں کو رقم خراج نکال کر اس کے ان مصارف پر خرچ کرنا واجب ہوگا جو اس ملک میں موجود ہیں مثلاً علماء طلباء وغیرہ۔

خراج مقاسمہ ادا کیا جائے یا خراج مؤظف

ہندوستان اور پاکستان میں خراجی زمینوں پر خراج کس قسم کا عائد ہے مقاسمہ یا مؤظف اس کا مدار ان احکام کے معلوم ہونے پر ہے جو مسلمان فاتحین نے اول فتح کے وقت نافذ فرمائے ہیں۔ اراضی سندھ کے متعلق تو مستند علماء سندھ کی تصریحات سے ثابت ہے کہ خراج مقاسمہ مقرر ہے۔ جو محمد بن قاسم نے غیر مسلموں کی زمینوں پر عائد کیا تھا اور وہ خراج مقاسمہ خمس ہے یعنی پیداوار کا پانچواں حصہ۔

علماء سندھ میں ایک شیخ ابوالحسن دہری ہیں جو راجہ داہر کی اولاد میں ہونے ہی کے سبب سے دہری کہلاتے ہیں اور سنا گیا ہے کہ اب تک بھی سندھ میں ایک قوم دہری کے نام سے موسوم ہے جس کو لوگ عموماً ڈیری کہنے لگے ہیں یہ راجہ داہر قدیم ہندو والی سندھ کی طرف منسوب ہیں کیونکہ جیسا باب دوم میں نقل کیا جا چکا ہے۔ راجہ داہر کا بیٹا جیسیہ مسلمان ہو گیا تھا ممکن ہے کہ یہ لوگ اسی کی اولاد میں ہوں۔

انھیں شیخ ابوالحسن دہری نے اپنے رسالہ رفع الفریہ میں لکھا ہے ان خراج السندھ ھوالخمس ای ضعف العشر۔ اسی طرح مخدوم محمد عارف سندھی نے اپنی بیاض میں اور مخدوم محمد ہاشم ٹھٹوی نے جو تحقیق اراضی سندھ کے متعلق لکھی ہے اس سے بھی یہی خمس معلوم ہوتا ہے۔

اسی کتاب کے باب دوم میں آئینہ حقیقت نما کے حوالہ سے حجاج ابن یوسف کا ایک خط نقل کیا گیا ہے جو محمد بن قاسم کے خط کے جواب میں آیا تھا جس کا ایک جملہ یہ بھی ہے۔

"اور جو لوگ اپنے مذہب پر قائم رہیں ان سے وہی مال گذاری وصول کرو

جو وہ اپنے راجاؤں کو دیا کرتے تھے" (آئینہ ص ۱۰۷)

یہ واقعہ ایک خاص خطہ سندھ کا ہے جو صلح کے ساتھ فتح ہوا اس میں زمین کی اسی مال گذاری کو برقرار رکھا گیا جو یہ لوگ پہلے سے اپنے راجاؤں کو دیا کرتے تھے اس سے مذکورہ بیان خمس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

اس تفصیل سے علاقہ سندھ کی زمینوں کا خراج تو معلوم ہو گیا کہ عموماً مقاسمہ اور بٹائی کی صورت سے پیداوار کا پانچواں حصہ (خمس) تھا۔ اس زمانہ میں ملتان، بہاولپور پنجاب کے سب علاقے بھی سندھ میں شامل تھے ان کا بھی یہی حکم ہو گا۔ بلکہ صوبہ گجرات اور راجپوتانہ کو بھی محمد بن قاسم کی فتوحات میں داخل سندھ اور اس کا جزء قرار دیا گیا تھا۔

اس لئے ان تمام علاقوں کے خراج میں اگر کسی خاص زمین یا خاص علاقہ کے متعلق خراج کی کوئی دوسری صورت کافی ثبوت کے درجہ کو پہنچ جائے تو اس پر عمل کیا جائیگا ورنہ خمس پیداوار کو خراج سمجھا جائے گا۔

لیکن محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد ہندوستان کے دوسرے علاقے جن کی فتوحات غزنوی عہد اور غوری عہد حکومت سے شروع ہو کر علاؤ الدین خلجی تک تمام ہوئیں۔ ان میں اگرچہ باب دوم کی مذکورہ تحقیق سے اتنی بات ثابت ہے کہ ان تمام علاقوں کی زمینیں عموماً ان کے ہندو مالکان ہی کی ملک اور قبضہ میں باقی رکھی گئیں اور ان پر خراج عائد کیا گیا تھا۔ مگر یہ تفصیل عام طور پر مذکور نہیں کہ خراج کی کونسی قسم ان زمینوں پر عائد کی گئی تھی مقاسمہ یا موظف۔

لیکن علاؤ الدین خلجی کے عہد حکومت کی اصلاحات اور تغیرات کے ذیل میں کتب تاریخ۔ نزہۃ الخوطر اور آئینہ حقیقت نما وغیرہ میں یہ مذکور ہے کہ ان کے زمانہ سے پہلے جو فوج کو تنخواہ بصورت جاگیر دینے کا دستور چل رہا تھا علاؤ الدین خلجی نے اس کو بدل کر فوج کو نقد تنخواہیں دینے کا قانون جاری کر دیا۔

اور ایک تغیر یہ بھی کر ڈالا کہ مالکان اراضی پر جو نقد خراج مقرر تھا اس کے بجائے بٹائی کا قاعدہ جاری کر دیا۔ اور پھر خلجی کے بعد محمد تغلق نے بھی یہی معمول جاری رکھا

فیروز تغلق کے عہد میں تنخواہوں کا طریقہ تو پھر نقد کے بجائے جاگیروں سے جاری کر دیا گیا مگر اس کی تصریح نہیں کہ خراج میں بھی کوئی تبدیلی کی یا نہیں۔ اور اس کی بحث ہے بھی فضول کیونکہ شرعی حیثیت سے نہ وہ تبدیلی قابل قبول تھی جو علاؤ الدین خلجی نے کی اور نہ اس کے بعد کی کوئی تبدیلی اول فتح کے قانون کے خلاف کرنے کا کسی کو استحقاق تھا۔ اس کتاب کے باب دوم میں یہ واقعہ تفصیل سے گذر چکا ہے اس سے ثابت ہوا کہ ہندوستان کے علاقوں اور صوبوں میں عموماً اول فتح کے وقت سے خراج مؤظف (نقد) جاری تھا۔ اور خلجی نے جو اس کو مقاسمہ اور بٹائی کی صورت میں تبدیل کیا یہ معاملہ اگر مالکان زمین کی رضامندی سے ہوا ہو تو مضائقہ نہیں ورنہ ان کو اس تبدیلی کا کوئی حق نہ تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں آج بھی خراج مؤظف کا حکم جاری ہے۔ خراج مؤظف کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے کہ عام قابل کاشت زمینوں میں ایک جریب پر ایک[عـــہ] درہم (یعنی ۳ ½ ماشہ چاندی) اور ایک صاع گندم یا جو کا واجب ہوگا۔ ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور باغات[عـــہ] پر ۱۰ درہم واجب ہوں گے اور باقی اشیاء[ـــہ] کا خراج اس اندازے سے لگایا جائے کہ پیداوار خمس سے گھٹے نہیں اور نصف سے بڑھے نہیں۔

جریب کے متعلق پہلے بیان ہو چکا ہے کہ ساٹھ[للعـــہ] مربع گز کا ہوتا ہے ہندوستان میں بھی پیمائش کے لئے جریب استعمال ہوتا رہا ہے۔ شیر شاہ سوری کے عہد حکومت

عـــہ اس سے کم بھی جائز ہے اور جب کل پیداوار اس خراج سے دو چند نہ ہو تو پیداوار کے نصف تک کم کرنا واجب ہے ۱۲ رشید احمد عفی عنہ

عـــہ یعنی انگور و کھجور کے ایسے گنجان باغ جن میں کاشت نہ ہو سکے ۱۲ رشید احمد عفی عنہ

ـــہ یعنی زعفران جیسی قیمتی اشیاء اور انگور و کھجور کے باغ جو گنجان نہ ہوں اور دوسرے ہر قسم کے باغ اگرچہ گنجان ہی ہوں ۱۲ رشید احمد عفی عنہ

للعـــہ ۱۲۲۵ مربع گز کا جریب تھا ۱۲ رشید احمد عفی عنہ

میں ایک جریب ۵۵ مربع گز کا سمجھا جاتا تھا۔ (آئینہ حقیقت نما)

خلاصہ کلام

یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو اپنی خراجی زمینوں کا خراج بطور خود نکال کر مصارف خراج مدارس اسلامیہ اور علماء طلباء پر صرف کرنا چاہیئے اور یہ خراج مؤظف ہوگا جس کی تفصیل ابھی گذری ہے اور توظیف عمری کے نام سے تمام حدیث وفقہ کی کتابوں میں موجود ہے۔

اور پاکستان کے مسلمان اپنی خراجی زمینوں کا خراج حکومت پاکستان کی مالگذاری میں دے کر سبکدوش ہوسکتے ہیں۔ بشرطیکہ مقدار خراج یعنی پیداوار کا پانچواں حصہ پورا سرکاری مالگذاری میں آجاتا ہو اور اگر سرکاری مالگذاری اس مقدار سے کم ہو تو بقدر کمی کے پاکستانی مسلمانوں پر بھی بطور خود باقی ماندہ خراج کی ادائیگی اور مصارف خراج میں خرچ کرنا ضروری ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

وھذا آخر ما اردت ایرادہ فی ھذا الباب وبید اللہ سبحانہ وتعالیٰ السداد والصواب والیہ المرجع والمآب

ع‍ە خراج مقاسمہ کو برضائے زمینداراں خراج مؤظف سے بدلنا جائز ہے کما یدل علیہ التعلیل بان فیہ نقض العھد وھو حرام۔ اس وقت چونکہ خراج مؤظف کل پیداوار کے خمس سے بہت کم ہے لہٰذا اس پر زمینداروں کی رضا متیقن ہے پس شرط مذکورہ صحیح نہیں ۱۲ رشید احمد عفی عنہ

انتخابات میں ووٹ، ووٹر

اور امیدوار کی

شرعی حیثیت

****

تاریخ تالیف ——— ۲۰ شعبان ۱۳۸۰ھ

مقام تالیف ——— دارالعلوم کراچی

اشاعت اول ——— شعبہ نشر و اشاعت دارالعلوم کراچی

❁ اسمبلی، کونسل یا کسی دوسرے ادارے کے انتخابات میں کسی شخص کو کس صورت میں امیدوار ہونا چاہیئے ——— نیز کسی امیدوار کے حق میں ووٹر کو اپنا ووٹ کس طرح استعمال کرنا چاہیے؟

❁ عام طور پر لوگ اس کو ذاتی اور نجی معاملہ سمجھتے ہیں، حالانکہ یہ خالص دینی معاملہ ہے ——— پیش نظر مضمون میں ان دونوں طبقوں کے شرعی فرائض کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔

۷۸۶

آج کی دنیا میں اسمبلیوں، کونسلوں، میونسپل وارڈوں اور دوسری مجالس اور جماعتوں کے انتخابات میں جمہوریت کے نام پر جو کھیل کھیلا جا رہا ہے کہ زور زر اور غنڈہ گردی کے سارے طاغوتی وسائل کا استعمال کر کے یہ چند روزہ موہوم اعزاز حاصل کیا جاتا ہے اور اس کے عالم سوز نتائج ہر وقت آنکھوں کے سامنے ہیں اور ملک وملت کے ہمدرد سمجھدار انسان اپنے مقدور بھر اس کی اصلاح کی فکر میں بھی ہیں۔ لیکن عام طور پر اس کو ایک ہار جیت کا کھیل اور خالص دنیاوی دھندہ سمجھ کر ووٹ لئے اور دیئے جاتے ہیں۔ لکھے پڑھے دیندار مسلمانوں کو بھی اس طرف توجہ نہیں ہوتی کہ یہ کھیل صرف ہماری دنیا کے نفع نقصان اور آبادی یا بربادی ہی تک نہیں رہتا۔ بلکہ اس کے پیچھے کچھ طاعت ومعصیت اور گناہ وثواب بھی ہے جس کے اثرات اس دنیا کے بعد بھی یا ہمارے گلے کا ہار عذاب جہنم بنیں گے، یا پھر درجات جنت اور نجاتِ آخرت کا سبب بنیں گے اور اگرچہ آج کل اس اکھاڑہ کے پہلوان اور اس میدان کے مرد، عام طور پر وہی لوگ ہیں جو فکر آخرت اور خدا اور رسول کی طاعت ومعصیت سے مطلقاً آزاد ہیں اور اس حالت میں اُن کے سامنے قرآن وحدیث کے احکام پیش کرنا ایک بے معنی وعبث فعل معلوم ہوتا ہے لیکن اسلام کا ایک یہ بھی معجزہ ہے کہ مسلمانوں کی پوری جماعت کبھی گمراہی پر جمع نہیں ہوتی، ہر زمانہ اور ہر جگہ کچھ لوگ حق پرست بھی قائم رہتے ہیں جن کو اپنے ہر کام میں حلال وحرام کی فکر اور خدا اور رسول کی رضاجوئی پیش نظر رہتی ہے نیز قرآن کریم کا یہ بھی ارشاد ہے وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَىٰ تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ ۝ یعنی آپ نصیحت کی بات کہتے رہیں کیونکہ نصیحت مسلمانوں کو نفع دیتی ہے اس

لئے مناسب معلوم ہوا کہ انتخابات میں امیدواری اور ووٹ کی شرعی حیثیت اور اُن کی اہمیت کو قرآن اور سنت کی رو سے واضح کر دیا جائے شاید کچھ بندگانِ خدا کو تنبیہ ہو اور کسی وقت یہ غلط کھیل صحیح بن جائے۔

امیدواری کسی مجلس کی ممبری کے انتخابات کے لئے جو اُمیدوار کی حیثیت سے کھڑا ہو وہ گویا پوری ملت کے سامنے دو چیزوں کا مدعی ہے۔ ایک یہ کہ وہ اس کام کی قابلیت رکھتا ہے جس کا امیدوار ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ دیانت و امانت داری سے اس کام کو انجام دے گا۔ اب اگر واقع میں وہ اپنے اس دعویٰ میں سچا ہے۔ یعنی قابلیت بھی رکھتا ہے اور امانت و دیانت کے ساتھ قوم کی خدمت کے جذبہ سے اس میدان میں آیا تو اس کا یہ عمل کسی حد تک درست ہے اور بہتر طریق اس کا یہ ہے کہ کوئی شخص خود مدعی بن کر کھڑا نہ ہو بلکہ مسلمانوں کی کوئی جماعت اس کو اس کام کا اہل سمجھ کر نامزد کر دے اور جس شخص میں اس کام کی صلاحیت ہی نہیں وہ اگر امیدوار ہو کر کھڑا ہو تو قوم کا غدار اور خائن ہے، اس کا ممبری میں کامیاب ہونا ملک و ملت کے لئے خرابی کا سبب تو بعد میں بنے گا، پہلے تو وہ خود غدار و خیانت کا مجرم ہو کر عذاب جہنم کا مستحق بن جائے گا۔ اب ہر وہ شخص جو کسی مجلس کی ممبری کے لئے کھڑا ہوتا ہے اگر اس کو کچھ آخرت کی بھی فکر ہے تو اس میدان میں آنے سے پہلے خود اپنا جائزہ لے لے اور یہ سمجھ لے کہ اس ممبری سے پہلے تو اس کی ذمہ داری صرف اپنی ذات اور اپنے اہل و عیال ہی تک محدود تھی۔ کیونکہ بنص حدیث ہر شخص اپنے اہل و عیال کا بھی ذمہ دار ہے اور اب کسی مجلس کی ممبری کے بعد جتنی خلق خدا کا تعلق اس مجلس سے وابستہ ہے اُن سب کی ذمہ داری کا بوجھ اُس کی گردن پر آتا ہے اور وہ دنیا و آخرت میں اس ذمہ داری کا مسئول اور جواب دہ ہے۔

ووٹ اور ووٹر کسی امیدوار ممبری کو ووٹ دینے کی از روئے قرآن و حدیث چند حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت شہادت کی ہے کہ ووٹر جس شخص کو اپنا ووٹ

دے رہا ہے اس کے متعلق اس کی شہادت دے رہا ہے کہ یہ شخص اس کام کی قابلیت بھی رکھتا ہے اور دیانت اور امانت بھی اور اگر واقع میں اس شخص کے اندر یہ صفات نہیں ہیں اور ووٹر یہ جانتے ہوئے اس کو ووٹ دیتا ہے تو وہ ایک جھوٹی شہادت ہے جو سخت کبیرہ گناہ اور وبال دنیا و آخرت ہے صحیح بخاری کی حدیث میں رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادت کاذبہ کو شرک کے ساتھ کبائر میں شمار فرمایا ہے (مشکوٰۃ) اور ایک دوسری حدیث میں جھوٹی شہادت کو اکبر کبائر فرمایا ہے (بخاری و مسلم) جس حلقہ میں چند امیدوار کھڑے ہوں اور ووٹر کو یہ معلوم ہے کہ قابلیت اور دیانت کے اعتبار سے فلاں آدمی قابلِ ترجیح ہے تو اس کو چھوڑ کر کسی دوسرے کو ووٹ دینا اس اکبر کبائر میں اپنے آپ کو مبتلا کرنا ہے۔

اب ووٹ دینے والا اپنی آخرت اور انجام کو دیکھ کر ووٹ دے محض رسمی مروت یا کسی طمع و خوف کی وجہ سے اپنے آپ کو اس وبال میں مبتلا نہ کرے، دوسری حیثیت ووٹ کی شفاعت یعنی سفارش کی ہے کہ ووٹر اس کی نمائندگی کی سفارش کرتا ہے، اس سفارش کے بارہ میں قرآن کریم کا یہ ارشاد ہر ووٹر کو اپنے سامنے رکھنا چاہیئے وَمَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَّكُنْ لَّهٗ نَصِيْبٌ مِّنْهَا وَمَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَّكُنْ لَّهٗ كِفْلٌ مِّنْهَا الآیۃ یعنی جو شخص اچھی سفارش کرتا ہے اس میں اس کو بھی حصہ ملتا ہے اور بری سفارش کرتا ہے تو اس کی برائی میں اس کا بھی حصہ لگتا ہے۔ اچھی سفارش یہی ہے کہ قابل اور دیانت دار آدمی کی سفارش کرے جو خلقِ خدا کے حقوق صحیح طور پر ادا کرے۔ اور بری سفارش یہ ہے کہ نااہل نالائق، فاسق ظالم کی سفارش کر کے اس کو خلقِ خدا پر مسلط کرے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے ووٹوں سے کامیاب ہونے والا امیدوار اپنے پنج سالہ دور میں جو نیک یا بد عمل کرے گا ہم بھی اس کے شریک سمجھے جائیں گے۔

ووٹ کی ایک تیسری شرعی حیثیت وکالت کی ہے کہ ووٹ دینے والا اس

امیدوار کو اپنا نمائندہ اور وکیل بناتا ہے لیکن اگر یہ وکالت اس کے کسی شخصی حق کے متعلق ہوتی اور اس کا نفع نقصان صرف اس کی ذات کو پہنچتا تو اس کا یہ خود ذمہ دار ہوتا مگر یہاں ایسا نہیں کیونکہ یہ وکالت ایسے حقوق کے متعلق ہے جن میں اس کے ساتھ پوری قوم شریک ہے۔ اس لئے اگر کسی نااہل کو اپنی نمائندگی کے لئے ووٹ دے کر کامیاب بنایا تو پوری قوم کے حقوق کو پامال کرنے کا گناہ بھی اس کی گردن پر رہا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا ووٹ تین حیثیتیں رکھتا ہے۔ ایک شہادت دوسرے سفارش، تیسرے حقوق مشترکہ میں وکالت، تینوں حیثیتوں میں جس طرح نیک، صالح، قابل آدمی کو ووٹ دینا موجب ثواب عظیم ہے اور اس کے ثمرات اس کو ملنے والے ہیں، اسی طرح نااہل یا غیر متدین شخص کو ووٹ دینا جھوٹی شہادت بھی ہے اور بری سفارش بھی اور ناجائز وکالت بھی اور اس کے تباہ کن ثمرات بھی اس کے نامہ اعمال میں لکھے جائیں گے۔

ضروری تنبیہ مذکور الصدر بیان میں جس طرح قرآن وسنت کی رو سے یہ واضح ہوا کہ نااہل، ظالم، فاسق اور غلط آدمی کو ووٹ دینا گناہ عظیم ہے اسی طرح ایک اچھے نیک اور قابل آدمی کو ووٹ دینا ثواب عظیم ہے۔ بلکہ ایک فریضہ شرعی ہے۔ قرآن کریم نے جیسے جھوٹی شہادت کو حرام قرار دیا ہے اسی طرح سچی شہادت کو واجب ولازم بھی فرمایا ہے۔ ارشاد باری ہے:۔ كُونُوا قَوَّامِينَ لِلّٰهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ اور دوسری جگہ ارشاد ہے كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ الخ دونوں آیتوں میں مسلمانوں پر فرض کیا ہے کہ سچی شہادت سے جان نہ چرائیں، اللہ کے لئے ادائیگی شہادت کے واسطے کھڑے ہو جائیں۔ تیسری جگہ سورہ طلاق میں ارشاد ہے وَاَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ یعنی اللہ کے لئے سچی شہادت کو قائم کرو۔ ایک آیت میں یہ ارشاد فرمایا کہ سچی شہادت کا چھپانا حرام اور گناہ ہے۔ ارشاد ہے وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَاِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ یعنی شہادت کو نہ چھپاؤ اور جو چھپائے گا اس کا دل گناہ گار ہے۔

ان تمام آیات نے مسلمانوں پر یہ فریضہ عائد کر دیا ہے کہ سچی گواہی سے جان نہ چرائیں، ضرور ادا کریں، آج جو خرابیاں انتخابات میں پیش آ رہی ہیں اُن کی بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ نیک صالح حضرات عموماً ووٹ دینے ہی سے گریز کرنے لگے جس کا لازمی نتیجہ وہ ہوا جو مشاہدہ میں آ رہا ہے کہ ووٹ عموماً اُن لوگوں کے آتے ہیں جو چند ٹکوں میں خرید لئے جاتے ہیں۔ اور اُن لوگوں کے ووٹوں سے جو نمائندے پوری قوم پر مسلط ہوتے ہیں وہ ظاہر ہے کہ کس قماش اور کس کردار کے لوگ ہوں گے اس لئے جس حلقہ میں کوئی بھی امیدوار قابل اور نیک معلوم ہو اُسے ووٹ دینے سے گریز کرنا بھی شرعی جرم اور پوری قوم و ملت پر ظلم کا مرادف ہے، اور اگر کسی حلقہ میں کوئی بھی امیدوار صحیح معنی میں قابل اور دیانت دار نہ معلوم ہو مگر ان میں سے کوئی ایک صلاحیت کار اور خدا ترسی کے اصول پر دوسروں کی نسبت سے غنیمت ہو تو تقلیل شر اور تقلیل ظلم کی نیت سے اس کو بھی ووٹ دے دینا جائز بلکہ مستحسن ہے جیسا کہ نجاست کے پورے ازالہ پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں تقلیل نجاست کو اور پورے ظلم کو دفع کرنے کا اختیار نہ ہونے کی صورت میں تقلیل ظلم کو فقہاء رحمہم اللہ نے تجویز فرمایا ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

خلاصہ یہ ہے کہ

انتخابات میں ووٹ کی شرعی حیثیت کم از کم ایک شہادت کی ہے جس کا چھپانا بھی حرام ہے اور اس میں جھوٹ بولنا بھی حرام اس پر کوئی معاوضہ لینا بھی حرام، اس میں محض ایک سیاسی ہار جیت اور دنیا کا کھیل سمجھنا بڑی بھاری غلطی ہے، آپ جس امیدوار کو ووٹ دیتے ہیں شرعاً آپ اس کی گواہی دیتے ہیں کہ یہ شخص اپنے نظریے اور علم و عمل اور دیانت داری کی رو سے اس کام کا اہل اور

دوسرے اُمیدواروں سے بہتر ہے جس کام کے لئے یہ انتخابات ہو رہے ہیں
اس حقیقت کو سامنے رکھیں تو اس سے مندرجہ ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں:

۱ ـــــ آپ کے ووٹ اور شہادت کے ذریعہ جو نمائندہ کسی اسمبلی میں پہنچے گا وہ اس سلسلے میں جتنے اچھے یا بُرے اقدامات کرے گا اُن کی ذمہ داری آپ پر بھی عائد ہو گی۔ آپ بھی اس کے ثواب یا عذاب میں شریک ہوں گے۔

۲ ـــــ اس معاملہ میں یہ بات خاص طور پر یاد رکھنے کی ہے کہ شخصی معاملات میں کوئی غلطی بھی ہو جائے تو اس کا اثر بھی شخصی اور محدود ہوتا ہے ثواب و عذاب بھی محدود۔ قومی اور ملکی معاملات سے پوری قوم متاثر ہوتی ہے، اس کا ادنیٰ نقصان بھی بعض اوقات پوری قوم کی تباہی کا سبب بن جاتا ہے، اس لئے اس کا ثواب و عذاب بھی بہت بڑا ہے۔

۳ ـــــ سچی شہادت کا چھپانا از روئے قرآن حرام ہے۔ اس لئے آپ کے حلقۂ انتخاب میں اگر کوئی صحیح نظریہ کا حامل و دیانت دار نمائندہ کھڑا ہے تو اسی کو ووٹ دینے ہیں۔ کوتاہی کرنا گناہ کبیرہ ہے۔

۴ ـــــ جو امیدوار نظامِ اسلامی کے خلاف کوئی نظریہ رکھتا ہے اس کو ووٹ دینا ایک جھوٹی شہادت ہے جو گناہ کبیرہ ہے۔

۵ ـــــ ووٹ کو پیسوں کے معاوضہ میں دینا بد ترین قسم کی رشوت ہے اور چند ٹکوں کی خاطر اسلام اور ملک سے بغاوت ہے۔ دوسروں کی دنیا سنوارنے کے لئے اپنا دین قربان کر دینا کتنے ہی مال و دولت کے بدلے میں ہو کوئی دانشمندی نہیں ہو سکتی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ وہ شخص سب سے زیادہ خسارے میں ہے جو دوسرے کی دنیا کے لئے اپنا دین کھو بیٹھے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم
مفتی و صدر دار العلوم کراچی ۱۴، ۲۰ شعبان ۱۳۸۰ھ

قانونِ اسلامی بابت پٹّہ دوامی

یہ بھی ایک استفتا کا مفصل جواب ہے جو اس سے پہلے شائع نہیں ہوا۔ تاریخ تالیف: ربیع الثانی سنہ ۱۳۶۲ھ

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

سوال:۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید نے ایک جنگل کا ٹکڑا ۰۱۔۵۰ ایکڑ مسلم یا کافر زمیندار سے یا بینک سے نذرانہ دے کر بہ لگان مبلغ ۵۰۔۴ روپیہ حاصل کیا۔ زمیندار و زید دونوں قانونِ گورنمنٹ نافذ الوقت کے اثر سے خوب واقف ہیں کہ زمیندار، زید یا ورثاء زید سے اس قطعۂ زمین کو کسی وقت بلا رضامندئ زید واپس نہیں لے سکتا۔ زید نے بصرفِ زرِ کثیر جنگل مذکور کو آباد کر کے قابل زراعت بنایا اور آلاتِ جدیدہ ترقیٔ زراعت کے واسطے لگائے، باغ نصب کیا و مکان و چاہ ہائے پختہ تعمیر کیے یعنی ایک چھوٹا فارم کھولدیا۔ جس کے متعلق احکام شرعیہ کی تحقیق مطلوب ہے لہٰذا سوالات ذیل کا جوابِ شرعی مدلّل مرحمت فرمایا جاوے۔

۱۔ متعاقدین میں سے کسی ایک کی وفات پر شرعاً معاہدہ باطل ہو جاتا ہے تو پھر شرعاً کیا حکم ہے؟

۲۔ آیا یہ معاہدہ شرعاً تعریفِ کاشتکاری موروثی میں داخل ہوتا ہے یا نہیں اگر ہوتا ہو تو وہی احکام کاشتکاری جاری ہوں گے یا اور کوئی صورتِ جواز بھی ہے؟

۳۔ بصورتِ ابطالِ معاہدہ، زید اگر قابض رہے تو شرعاً جواز قبضہ یا انتفاع منفعت کی صورت کیا ہوگی، نیز دوسرے شخص کو اجارہ پر دے سکتا ہے یا نہیں؟

۴۔ بصورتِ عدم جواز زید نے جو زرِ کثیر صرف کر کے زمین آباد کی ہے، آیا اس کا یا مکان، باغ وغیرہ کا کوئی معاوضہ بصورتِ تخلیہ زمین زمیندار سے پانے کا مستحق ہے؟ اگر مستحق ہے اور

زمیندار یا اس کے وارث دینے سے انکار کریں تو کن کن صورتوں سے وصول کرسکتا ہے؟

۵۔ کیا زید جنگل مذکور پر بصورت پٹہ دوامی اپنا قبضہ ہمیشہ نسلاً بعد نسل بلا تجدید معاہدہ رکھ سکتا ہے۔

۶۔ پٹہ دوامی کاشتکاری موروثی کا حکم واحد ہے یا مختلف؟ بینوا توجروا۔

الجواب

اصل ضابطہ شرعیہ اس بارہ میں یہ ہے کہ ہر ایک اجارہ مدتِ اجارہ ختم ہونے پر یا احد المتعاقدین (کرایہ دار یا زمیندار) کی موت سے ختم ہوجاتا ہے۔ پھر کرایہ دار کو قبضہ باقی رکھنے کا کوئی حق نہیں رہتا (کما ھو مصرح فی عامۃ المتون و الشروح و الفتاویٰ) اور اسی بناء پر موروثی کاشتکاری اور دخیل کاری کا جو عام قانون اس وقت رائج ہے، وہ اپنے عموم کی حیثیت سے بلاشبہ ظلم اور ناجائز ہے لیکن فقہائے متاخرین کے کلام سے بعض صورتیں ایسی بھی معلوم ہوتی ہیں کہ جس میں مُستاجر (کاشتکار یا کرایہ دار) کا قبضہ چند شرائط کے ساتھ دائمی نسلاً بعد نسلٍ قرار دیا جاتا ہے اور جب تک وہ شرائط کا پابند رہے اس کا قبضہ زمیندار کو اٹھانے کا حق نہیں ہوتا، کرایہ دار یا زمیندار میں سے کسی کا انتقال بھی اس معاملہ میں اجارہ کو فسخ نہیں کرتا۔ بلکہ نسلاً بعد نسلٍ یہ معاملہ جاری رہتا ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ جو زمین یا مکان اجارہ پر دیا گیا ہے وہ ابتدائے معاملہ ہی سے بطور پٹہ دوامی دیا گیا ہو اور کاشتکار یا کرایہ دار کو یہ یقین دلایا گیا ہو کہ یہ جائیداد اس کے قبضہ سے نکالی نہ جائے گی، جس کی بناء پر کاشتکار نے اپنا روپیہ اور محنت صرف کر کے زمین کو ہموار کیا اور کنواں وغیرہ بنایا یا کرایہ دار نے اس میں کوئی تعمیر وغیرہ قائم کرلی ایسی جائداد کو فقہاء کی اصطلاح میں ارضِ محتکرہ اور کردار یا جدک کہتے ہیں۔ اور اس دائمی حق کو مشدِ مسکہ یا حق قرار سے تعبیر کیا جاتا ہے (کما فی رد المحتار) اور یہ صورت یا اوقاف کی زمین میں ہوسکتی ہے یا بیت المال کی یا ایسی زمین میں جس کو مالک نے کرایہ ہی کی جائداد قرار دے کر پٹہ دوامی لکھ دیا ہے یا کرایہ دار کو عدم انتقال کا یقین دلایا ہے۔

جس کی بناء پر اس نے اس زمین کو اپنا روپیہ اور محنت صرف کر کے درست کیا ہے. اس صورت میں شرعاً بھی کاشتکار یا کرایہ دار کا قبضہ اس وقت تک نہ اٹھایا جائیگا جب تک کہ وہ شرائط ذیل کی پابندی کرے۔ اوّل یہ کہ جائداد کا مقررہ لگان یا حصہ بٹائی برابر ادا کرتا رہے۔ دوسرے یہ کہ اگر کسی وقت جائداد کی شرح لگان یا کرایہ عرف و رواج کے اعتبار سے زائد ہو جاوے تو کاشتکار و کرایہ دار اسی شرح سے کرایہ دینا منظور کرے جو اس وقت ہو گیا ہے، جس کا حاصل باصطلاح فقہاء یہ ہے کہ کاشتکار و کرایہ دار کو اجرتِ مثل کی پابندی لازم ہوگی، ابتدائے معاملہ میں طے شدہ لگان دائمی قرار نہ دیا جائے گا۔ البتہ اجرتِ مثل میں زمین کی موجودہ حالت جو کاشتکار یا کرایہ دار کے عمل سے پیدا ہوئی ہے، مثلاً زمین کو ہموار کر لیا گیا اور کنویں وغیرہ سے پانی کا انتظام کر لیا، یا افتادہ زمین پر مکان یا دکان تعمیر کر لی گئی، اس حالت کا اعتبار اجرتِ مثل میں نہ کیا جائے گا، بلکہ زمین کی اصل حالت جس پر کاشتکار یا کرایہ دار کے حوالہ کی گئی تھی اس کا اعتبار ہوگا، مثلاً جس افتادہ زمین کا لگان بوقت معاملہ دس روپیہ تھا، اگر ویسی حالت و صفت کی زمین کا کرایہ آج پندرہ روپیہ ہو گیا ہے تو کاشتکار و کرایہ دار کو اس کی پابندی لازمی ہوگی اور دس کے بجائے پندرہ روپیہ دینے ہوں گے، تیسرے، یہ کہ کاشتکار یا کرایہ دار اس زمین کو تین سال تک معطل نہ چھوڑے (کما فی الخیریۃ اذا ثبت انھم معطّلوھا ثلث سنین تنزع من ایدیھم) اگر شرائط مذکورہ میں سے کسی شرط کی خلاف ورزی کاشتکار یا کرایہ دار کرے گا تو اس کا حق اس زمین سے ساقط ہو جائے گا اور اگر اس نے شرائط کی پابندی کی تو اس کا حق دائمی قرار دیا جائے گا اور اس کے انتقال کے بعد اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوگا۔ مگر یہ انتقال بحیثیتِ مِلک نہیں بلکہ بحیثیتِ استحقاق ہے. اس لیے قواعد و فرائضِ میراث کی اس میں رعایت نہیں کی گئی، اولاد میں اگر لڑکے اور لڑکیاں دونوں ہیں تو یہ استحقاق صرف لڑکوں کو ملے گا، اولاد نرینہ نہ ہو تو بعض فقہاءؒ کے نزدیک یہ حق ساقط ہو جائے گا۔ (کما فی خراج الدرّ المنتقی للعلائیؒ) اور بعض فقہاء کے نزدیک اولاد نرینہ نہ ہونے

کی صورت میں دختر کو، اور اگر وہ نہ ہو تو حقیقی یا علاتی بھائی کو اور وہ بھی نہ ہو تو حقیقی ہمشیرہ کو اور اگر وہ بھی نہ ہو تو پھر ماں کو حق دیا جائے گا (کما فی الحامدیۃ وسیأتی نقلھا)
لیکن چونکہ صورت مذکورہ اصل ضابطہ اجارہ اور تصریحاتِ متون و شروح کے بظاہر خلاف ہے اس لیے فقہاء کا کلام اس بارہ میں مضطرب نظر آتا ہے علامہ ابن عابدین شامی، نے رد المحتار کے مختلف مواضع وقف، اجارہ، بیع وغیرہ میں ان صورتوں پر کلام کیا ہے پھر ایک مستقل رسالہ، رسائل ابن عابدین میں اس موضوع پر بنام "تحریر العبارۃ فیمن ھو احق بالاجارۃ" تحریر فرمایا ہے۔ اس رسالہ میں اس قسم کے معاملہ اور اس کے نسلاً بعد نسلٍ باقی رہنے کو متونِ فقہ کی تصریحات کے مطابق ناجائز نقل کرنے کے بعد جواز پر قنیہ کا فتوےٰ، پھر خصاف سے اس کی تائید نقل فرمائی ہے اور ذکر کیا ہے کہ فتاویٰ خیریہ وغیرہ میں علامہ رملیؒ کا فتویٰ اس بارہ میں مضطرب اور متضاد ہے، بعض جگہ قنیہ وخصاف کے مطابق فتوےٰ دیا ہے۔ بعض جگہ ظواہر متون کے مطابق پھر قنیہ وخصاف اور عامۂ متون کے اقوال میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ قنیہ وخصاف میں عام اجارات کا یہ حکم نہیں لکھا بلکہ مخصوص ضرورتوں میں اور خاص صورتوں میں اجازت دی ہے اور متون میں عام قاعدہ مذکور ہے جس سے ان مخصوص صورتوں کو مستثنیٰ کہا جا سکتا ہے، جن میں قنیہ وغیرہ نے ایسا معاملہ جائز رکھا ہے اور وُہ وہی صورتیں ہیں، جو اسی تحریر میں اوپر ذکر کی گئی ہیں۔ لیکن خود علامہ شامی کا کلام بھی اس بارہ میں بظاہر مضطرب معلوم ہوتا ہے۔ اس رسالہ میں تو مذکورہ صورت پر تطبیق دے کر قنیہ وخصاف کے موافق فتویٰ کی گنجائش دی ہے۔ مگر رد المحتار کتاب الاجارہ کے اوائل میں اس پر شدید نکیر فرمائی۔ اور در مختار میں جو قنیہ کا قول نقل کر دیا ہے، اس کے متعلق لکھا ہے:۔

واقول حیثما کان مخالفًا للمتون فکیف یسوغ الافتاء بہ مع انہ من کلام القنیۃ ولا یعمل بما فیھا اذا خالف غیرہ کما صرح بہ ابن حبانؒ وغیرہ وما فی المتون قد ردہ الشراح واصحاب الفتاویٰ فما اتفق علیہ الکل اولیٰ بالتقدیم فلیت

المصنف لم یذکر فی متنہ اھ (شامی ص۲۶ ج۵)

لیکن اسی کتاب میں چند ورق پہلے "مطلب مرصد وشد مسکہ" کے تحت میں ایک کلام سے جواز کی تائید معلوم ہوتی ہے، وہذا لفظہ:۔

وفی فتاوی العلامۃ المحقق عبد الرحمن آفندی مفتی دمشق جواباً لسوال عن الخلو المتعارف بما حاصلہ ان الحکم قد یثبت بالعرف الخاص عند بعض العلماءؒ کالنسفی ومنہ الاحکار التی جرت بہا العادۃ فی ہذہ الدیار وذلک بأن تمسح الارض وتعرف بکبر ویفرض علی قدر من الاذرع مبلغ معین من الدراھم ویبقی الذی یبنی فیہا یؤدی ذلک القدر فی کل سنۃ من غیر اجارۃ کما ذکرہ فی انفع الوسائل فاذا کان بحیث لو رفعت عمارتہ لا تستأجر باکثر ترک فی یدہ بأجر المثل، ولکن لا ینبغی أن یفتی باعتبار العرف مطلقاً خوفاً من ان ینفتح باب القیاس علیہ فی کثیر من المنکرات والبدع. نعم یفتی فیما دعت الیہ الحاجۃ وجرت بہ فی المدۃ المدیدۃ العادۃ وتعارفہ الاعیان بلا نکیر کالخلو المتعارف فی الحوانیت وھو ان یجعل الواقف او المتولی او المالک علی الحانوت قدراً معیناً یوخذ من الساکن ویعطیہ بہ تمسکاً شرعیاً فلا یملک صاحب الحانوت بعد ذلک اخراج الساکن الذی ثبت لہ الخلو ولا اجارتہا لغیرہ مالم یدفع لہ المبلغ المرقوم فیفتی بجواز ذلک قیاساً علی بیع الوفاء الذی تعارفہ المتاخرون احتیالاً عن الربا اھ (شامی ص۲۱ و ۲۲ ج۵)

اور رسالہ "تحریر العبارۃ فیمن ھو احق بالاجارۃ" میں علامہ شامی کی تحقیق حسب ذیل ہے:۔

ذکر فی البحر عن القنیۃ ما نصہ استاجر أرضاً وقفاً وغرس فیہا

وبنیٰ ثم مضت مدۃ الاجارۃ فللمستاجر ان یستبقیہا بأجر
المثل اذا لم یکن فی ذلک ضررٌ ولو ابی الموقوف علیہم الا
القلع لیس لہم ذلک انتہٰی، قال فی البحر وبہذا یُعلم
مسئلۃ الارض المحتکرۃ وھی منقولۃٌ ایضًا فی اوقاف الخصاف
انتہٰی، قال الشامیؒ، قلت وحاصلہ ان کلام المتون والشروح
وان کان شاملاً للوقف والمِلک- لکن کلام القنیۃ حیث اعتضد
بما ذکرہ الخصافؒ صار مخصصا لکلام المتون والشروح بالمِلک
ویکون الوقف خارجًا عن ذٰلک فللمستاجر الاستبقاء بأجر
المثل بشرط عدم الضرر علی الوقف اصلا ولکن اضطرب
کلام الخیر الرملیؒ فی فتاواہ فتارۃً افتٰی بہذا وتارۃً افتٰی
باطلاق المتون والشروح حیث (سئل) فی ارض سلطانیۃ
اووقف معدۃ لغراسٍ (الی قولہ) اجاب نعم لہ الاستبقاء
حیث لاضرر علی الجہۃ ولزوم الضرر علی الغارس ثم نقل
مامرّ عن القنیۃ والبحر ثم قال وانت علی علم ان الشرع
یأبی الضرر خصوصًا والناسُ علی ہذا وفی القلع ضررٌ علیہم
وفی الحدیث الشریف عن النبی المختارؐ لاضرر ولاضرار- واللہ
تعالیٰ اعلم (ثم ذکر الشامیؒ عدۃ فتاوی منہ علی خلاف
ذلک ثم قال) ویمکن الجوابُ عما افتٰی بہ اوّلاً بابداء الفارق
وھو ان الارض فی السوال الاول معدۃ للغرس وان تُبقٰی
فی ایدی غارسیہا بأجرۃ المثل کما ھو مصرح بہ فی صدر
السؤال فاذا کانت العادۃ فیہا جاریۃً علی ذلک فتصیر
کأن الواقف شرط فیہا ذلک فیتبع شرطہ کالاراضی السلطانیۃ
المعدۃ لذلک ایضًا ویکون المستأجر احق بہا لان لہ فیہا

حق القرار وھو المعبّر عنہ بالکردار (ثم اورد الشامی فتاوی عدیدۃً فی جواز الاستبقاء فی ارض الوقف والاراضی السلطانیۃ ثم قال)

تنبیہ۔ قد یثبت حق القرار بغیر البناء والغرس بأن تکون الارض معطلۃً فیستاجرھا من المتکلم علیھا لیصلحھا للزراعۃ ویحرثھا ویکبسھا وھو المسمّٰی بمشدّ المسکۃ فلا تنزع من یدہٖ مادام یدفع ماعلیھا من القسم المتعارف کالعُشر ونحوہٖ واذا مات من ابن توجّد لابنہ (الٰی قولہ) ثم نقل عن مجموعۃ عبد اللّٰہ افندی انھا عند عدم الابن تعطٰی لبنتہٖ فان لم توجد فلأخیہ لاب فان لم یوجد فلأختہٖ الساکنۃ فیھا فان لم توجد فلأمّہٖ (وذکر العلائیؒ) فی خراج الدر المنتقی تنتقل للابن ولا تُعطی البنتُ حصۃ وان لم یترک ابنًا بل بنتًا لا تعطٰی ویعطیھا صاحب التیمار لمن اراد اھ۔ وفی الحامدیّۃ ایضًا فی مزرعۃ وقف تعطّلت بسبب تعطّل قناتھا ودثورھا اجرھا الناظر لمن یعزل قناتھا و یعمّرھا من مالہٖ لیکون مرصدًا لہ علیھا للضرورۃ الداعیۃ واذن لہٗ بحرثھا وکبسھا بالتُّراب وتسویتھا لیکون لہٗ حقّ القرار فیھا المعبّر عنہ بالمسکۃ وبالغراس والبناء لیکون ذلک ملکًا لہٗ فانّہ یصح (ثم ذکر) عن القنیۃ والحاوی الزاھدیّ انّہٗ یثبت حقّ القرار فی ثلاثین سنۃً فی الارض السلطانیۃ والملک والوقف فی ثلاث سنین اھ (ثم ذکر فذلکۃ الکلام فی فصلٍ فقال) ان المستأجر بعد فراغ مدّۃ اجارتہٖ یلزمہٗ تسلیم الارض ولیس لہٗ استبقاء تبانۃ او غرسہٖ

بلاوضی المتکلم علی الارض (الی قولہ) وھذا شامل الارض
الملک والوقف الا اذا کانت ارض الوقف معدۃ لذلک
کالقری والمزارع التی اعدت للزراعۃ والاستبقاء فی
ایدی فلاحیھا الساکنین فیھا والخارجین منھا باُجرۃ
المثل من الدراھم او بقسم من الخارج کنصفہ وربعہ
ونحو ذلک ومثل ذلک الاراضی السلطانیۃ فان ذلک کلہ
لایتم عمارتہ والانتفاع بہ المعتبر الابقائہ بایدی
المزارعین فانہ لولا ذلک ما سکن اھل القری المذکورۃ
فیھا فانھم اذا علموا انھم اذا فلحوا الارض دکوا انھارھا
وغرسوا فیھا اخذت منھم واُخرجوا منھا ما فعلوا ذلک
ولاسکنوھا فکانت الضرورۃ داعیۃ الی بقائھا بایدیھم
اذا کان لھم فیھا کردار او مشد مسکۃ ما داموا یدفعون
اُجرۃ مثلھا ولم یعطلوھا ثلاث سنین کما مر (تحریر العبارۃ
جزء رسائل ابن عابدین ص ۱۵۴ ج ۲)

علامہ شامی کی ان تمام عبارات وروایات میں تطبیق اوران کی رائے جوان کی مجموعۂ عبارات سے مستفاد ہے یہ ہے کہ اراضی وقف اوراراضی سلطانیہ جبکہ ان کوآباد کرنے اوران سے معتدبہ فائدہ اٹھانے کا کوئی ذریعہ بدوں اس کے نہ ہو کہ وہ کرایہ دار یا مزارع کوبطور پٹہ دوامی دے دی جاویں اوران کوحق قرار دیا جائے توان زمینوں کو بطرز مذکور اجارہ پردے دیں اور ہمیشہ نسلاً بعد نسلٍ ان کا قبضہ تسلیم کرلینا اس شرط سے جائز ہے کہ وہ اس زمین کی اجرتِ مثل ہمیشہ ادا کرتے رہیں اوراس کوتین سال تک معطل نہ چھوڑیں اوروقف کا کوئی ضرراس سے محسوس نہ کیا جائے ۔ اورجب یہ معاملہ جائز ہوا تومتولیٔ وقف کواس کی پابندی اس وقت تک لازم ہے ، جب تک کہ کاشتکار یاکرایہ دار سے شرائط مذکورہ میں سے کسی کی خلاف ورزی سرزد نہ ہو ۔ ردالمحتار

اور رسالہ تحریر العبارۃ میں جس جگہ جواز مذکور ہے اس کا یہی محل ہے۔ اور جب کسی وقت شرائط مذکور میں سے کسی کی خلاف ورزی ہونے لگے تو متولیٔ وقف کو قبضہ میں چھوڑنا اوران کو قبضہ میں رکھنا ناجائز و حرام ہے۔ ردالمحتار کی کتاب الاجارہ میں عدم جواز کا فتویٰ جو شامیؒ کی عبارت مذکورہ میں گذرا۔ اس کا یہی محل ہے، اور اس کا سبب علامہ شامیؒ نے تحریر العبارۃ میں بھی ان الفاظ سے بیان کیا ہے کہ "وھذا اکلہ غیر واقع فی زماننا" جس کا حاصل یہ ہے کہ شامیؒ کے کلام میں کوئی اضطراب نہیں، بلکہ وہ تحقق شرائط کی صورت میں جواز کے قائل ہیں اور فقدان شرائط کی صورت میں عدم جواز کے، جن واقعات میں انھوں نے عدم جواز کا فتویٰ دیا ہے، وہ وہی ہیں جو ان کے زمانے میں پیش آئے اور جن میں ان کو عدم تحقق شرائط کا جزم ہوگیا ہے، اس کلام سے یہ تو معلوم وواضح ہوگیا کہ پٹہ دوامی اور موروثیت کی صورت اگرچہ عامۂ متون و شروح کے بظاہر خلاف ہے۔ لیکن قنیہ، خصاف، خیریہ، حامدیہ اور شامی وغیرہ کی تحقیق کے مطابق خاص خاص صورتوں میں جائز ہے، جن کا ذکر ابتدائے تحریر میں آچکا ہے، پھر ان صورتوں کا جواز اراضیٔ وقف اور اراضی سلطانیہ، جنھیں اراضیٔ بیت المال بھی کہا جاسکتا ہے، ان میں تو تمام کتب مذکورہ میں مصرح ہے۔ مگر وہ اراضی جو کسی خاص شخص کی ملک ہوں، شامی کی عام عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں یہ صورت جائز نہیں۔ کما قال الشامیؒ فی تحریر العبارۃ۔

والفرق ان الوقف مُعدّ للایجار فایجارہ من ذی الید باجرۃ مثلہ اولی من ایجارہ من اجنبیّ لما فیہ من النظر للوقف والنظر للمستاجر الذی وضع السکنی بالاذن وثبت لہٗ حق القرار بخلاف الملک فان لصاحبہ ان لایوجر لیسکنہٗ بنفسہ او یعیرہٗ او یرھنہٗ او یبیعہٗ او یعطلہٗ (رسائل ابن عابدین صـ۱۶۲ جـ۲)

وقال فی اجارۃ رد المحتار تحت قول الدرّ ولواستاجر

ارض وقف وغرس فیها الخ" قید بالوقف لما فی الخیریۃ
عن الحاوی الزاھدی عن الاسرار من قولہ بخلاف
ما اذا استأجر ارضًا ملکًا، لیس للمستاجر ان
یستبقیها کذلك ان أبی المالك الا القلع بل
یقلعہ علی ذلك الا اذا کانت قیمۃ الغراس اکثر
من قیمۃ الارض فیضمن المستاجر قیمۃ الارض
للمالك فیکون الغراس والارض للغارس وفی العکس
یضمن المالك قیمۃ الاغراس فتکون الارض والاشجار
لہ، وکذا الحکم فی العاریۃ اھ (شامی ص۲۶ ج ۵)

لیکن علامہ محقق عبدالرحمٰن آفندی کی عبارتِ منقولہ از شامی (ص۲۲،۲۱ ج ۵) نیز قنیہ اور حاوی زاہدی کی عبارتِ منقولہ از تحریر العبارۃ جو اوپر منقول ہو چکی ہے، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اراضیٔ ملک میں بھی یہ معاملہ جاری ہو سکتا ہے، اور خود علامہ شامیؒ کی عبارتِ منقولہ از رد المحتار جو ابھی گذری ہے، اس میں بھی املاک میں مطلقًا اس معاملہ کو رد نہیں کیا۔ بلکہ فیصلہ یہ کیا ہے کہ کرایہ دار یا کاشتکار نے جو مکان یا درخت کرایہ کی زمین پر نصب کر لیے ہیں، اگر ان کی قیمت زمین کی قیمت سے کم ہو، تب تو کرایہ دار زمین کی قیمت ادا کر کے اس کا بالکلیہ مالک ہو جائے گا اور اگر قیمت زمین کی زائد ہے تو زمیندار اس درخت یا تعمیر کی قیمت ادا کر کے مجموعہ کا مالک ہو جائے گا، یہ نہیں کہ بہر صورت زمیندار کو یہ حق دیا جائے کہ وہ اپنی تعمیر یا قائم کردہ درخت وہاں سے اٹھا لے، بناءً علیہ احقر کا یہ خیال ہے (واللہ تعالیٰ اعلم) کہ یہ معاملہ پٹہ دوامی کا جس طرح اوقاف یا اراضی سلطانیہ میں بضرورت جائز رکھا گیا ہے۔ املاکِ خاصہ میں بھی عند الضرورت جائز ہے۔ یعنی اگر کوئی زمیندار اپنی زمین کا پٹہ دوامی کسی کو لکھ دے اور ہمیشہ کے لیے حق قرار اسے دے دے تو زمیندار کو ہمیشہ اس کا پابند رہنا لازمی ہوگا۔ اور اس کے بعد اس کے وارثوں

کو بھی اس کی پابندی لازم ہوگی۔ بشرطیکہ کرایہ دار اس کی اجرتِ مثل ہمیشہ ادا کرتا رہے۔ یعنی اگر کسی وقت جائیداد کی شرحِ کرایہ بڑھ جائے تو وہ اس زیادتی کو بھی قبول کر کے ادا کرتا رہے اور مسلسل تین سال تک زمین کو معطل نہ چھوڑے البتہ اگر کرایہ دار ان شرطوں میں سے کسی کی خلاف ورزی کرے، مثلاً جائیداد کی اجرت ادا نہ کرے، یا بوجہ افلاس ادا نہ کر سکے یا کرایہ بڑھ جانے کی صورت میں زائد کرایہ نہ ادا کر سکے، یا جائیداد کو تین سال تک معطل چھوڑ دے ان سب صورتوں میں اس کا حق ساقط ہو جائے گا۔

اس تنقیح کے بعد اصل سوالات کے جواب اس طرح سمجھنے چاہییں:۔

(۱) اگر زمیندار نے صراحتہً پٹہ دوامی لکھ دیا ہے اور کرایہ دار کو حق استقرار دائمی دے دیا ہے تو متعاقدین میں سے کسی ایک کے انتقال سے یہ معاہدہ باطل نہ ہوگا۔ (مگر محض اس بنا پر کہ رائج الوقت قانون میں ہے کہ کرایہ دار یا کاشتکار کو مطلقاً حقِ استقرار حاصل ہے۔ شرعاً یہ معاملہ دائمی اور پٹہ دوامی قرار نہ دیا جائے گا۔ اگرچہ زمین دار اور کرایہ دار دونوں کو اس قانون کا پورا علم ہو)۔

(۲) موروثی کاشتکاری کا جو مفہوم اس وقت معروف و مشہور ہے کہ جس وقت کاشتکار نے ایک مرتبہ زمین میں ہل ڈال دیا وہ موروثی یا دخیل کار ہوگیا اور زمین دار اس کو بے دخل نہیں کر سکتا۔ یہ تو سراسر ظلم اور ناجائز ہے۔ پٹہ دوامی کی صورت اس سے جدا ہے، وہ حسبِ تحریرِ مذکور جائز ہے۔

(۳) معاہدہ بشرائط مذکورہ باطل ہی نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے جواب کی ضرورت ہی نہیں۔

(۴) اس کا جواب بھی وہی ہے جو ۳ میں گذرا۔

(۵) حسبِ تحقیقِ مذکور بشرائطِ مذکورہ رکھ سکتا ہے۔

(۶) اس کا حکم ۲ میں گذر گیا۔

تنبیہ

پٹہ دوامی کا معاملہ اگر حکومتِ موجودہ سے کیا گیا ہے یا کسی وقف زمین کے متعلق ہے تو اس میں جواز اس معاملہ کا خصاف اور قنیہ کے موافق شامی اور بحر وغیرہ میں منقول و مصرح ہے۔ اس میں تو احقر کے نزدیک کوئی شبہ نہیں ہے۔ لیکن جو زمین کسی زمین دار کی مِلکِ خاص ہو۔ اس کے بارہ میں چونکہ ان فقہاء متأخرین کے کلام بھی کچھ مختلف ہیں، اس لیے بہتر یہ ہے کہ دوسرے علماء سے بھی اس کی تحقیق کرلی جائے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

احقر محمد شفیع عفی عنہ

(ربیع الثانی ۱۳۶۲ھ)

زمیندارہ بل

مقام تالیف ——————— دیوبند

اشاعتِ اوّل ——————— ربیع الثانی ۱۳۶۶ھ

غیر منقسم ہندوستان میں حکومتِ برطانیہ کی طرف سے زمینوں کی شخصی ملکیت کے خلاف ایک بل پیش ہوا تھا، اس پر تنقید کے لئے یہ مقالہ زیرِ تحریر آیا اور اس میں شخصی ملکیت سے متعلق اسلام کے موقف کو واضح کیا گیا۔ اس میں اکابر علماء کے فتاوی بھی شامل ہیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ!

الا یو مغربی ٹو یں نیار اگ
اُٹھو مسجد سے اور دامن کو جھاڑو
جنون مغربی کا دور ہے یہ
فلک کو کد ہے بگڑو اور بگاڑو

تہذیب جدید اور نئی روشنی جس کو نئی اندھیری کہنا زیادہ زیبا ہے اس نے اقوام دنیا کے آئین تمدن و معاشرت اور اخلاق و اعمال سیرت و صورت میں جو نظر فریب مگر مہلک انقلاب پیدا کیا ہے اُس کی تباہی و بربادی اہل بصیرت پر تو پہلے واضح تھی اور وہ لوگوں کو اس پر متنبہ بھی کرتے رہے لیکن نو خیز طبائع پر ایک نیا نشہ چڑھا ہوا تھا جس نے کوئی نصیحت نہ سننے دی۔ حوادث زمانہ کے زبردست تازیانہ نے اُن کو بار بار چونکایا اور سیاست جدیدہ کے تباہ کن نتائج کا مشاہدہ کرا دیا مگر یورپ زدہ طبقہ کی ایک جماعت ہے جو برابر اسی لکیر کے فقیر رہنے کو سرمایۂ سعادت سمجھتی اور اسی کی نقل اُتارنے کو قوم کی فلاح و بہبودی تصور کرتی ہے۔

وہ دن دُور نہیں گئے کہ سارے دانایانِ فرنگ سرمایہ داری کے اصول کو سرمایۂ سعادت سمجھ کر اپنی ساری دماغی قوتیں اُس کی تحصیل و تکثیر میں صرف کر رہے تھے اور اس بت کی پرستش میں وہ دین و دانش کے فرق حلال و حرام اور جائز و ناجائز کی طرف بھی کوئی التفات نہ کرتے تھے۔ انسان کی فضیلت و شرافت کو صرف سرمایہ و دولت کی ساتھ تولا جاتا تھا۔ اس لئے ہر بُرے سے بُرا حرام سے حرام طریقہ جو سرمایہ بڑھانے میں معین ہو عین حکمت سمجھا جا رہا تھا سود خوری زندگی کے لوازم میں داخل کر لی گئی تھی۔ سرمایہ کے اڈوں اور خزانوں پر ایسے ناگ قبضہ کر کے بیٹھ گئے تھے کہ بعد میں آنے والوں کو وہاں تک پہنچنے کا بھی کوئی امکان نہ رہے اور غریب محنت کش لوگوں کے لئے بجز اُن کی غلامی کے زندگی

گذارنے کا کوئی سامان نہ چھوڑا گیا اور فرنگی تقلید کے خوگر دماغوں نے اسے عین حکمت سمجھ کر قبول کیا۔

لیکن ہر چیز جب انتہا کو پہنچ جاتی ہے تو پھر اپنی اصل کی طرف لوٹتی ہے جفاکش مزدور نے آخر اس ناانصافی کو محسوس کیا اور سرمایہ داری کا ردعمل اشتراکیت کی صورت میں ظاہر ہوا جس نے سرے سے ملکیت شخصیہ ہی کو جرم ٹھہرا دیا اور وہی فرنگی تہذیب کے دل دادہ اب اُسی تیزی سے اس کے پیچھے چل کھڑے ہوئے کہ اس مقصد کے حصول میں عقل و مذہب کی ہدایات کو پس پشت ڈال کر ہر جائز و ناجائز طریقے سے اشتراکیت کی حمایت اور تقلید کو نجات و فلاح سمجھ لیا گیا لیکن جن کو حق سبحانہ و تعالیٰ نے نورِ عقل پھر نورِ وحی کی نعمتِ عظمیٰ عطا فرمائی وہ ان کے پچھلے دونوں نظریات کے حق میں یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ ؎

اگر غفلت سے باز آیا جفا کی
تلافی کی بھی ظالم نے تو کیا کی

اقوام یوروپ کی پہلی تقلید کے نتیجہ میں جو خرابیاں سامنے آئیں اور طرزِ عمل بدلنے کی ضرورت محسوس ہوئی تو افسوس ہے کہ پھر بھی اُنھیں غلط کار مقتداؤں کی تقلید میں ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ پر پہنچ گئے۔ سچ ہے :۔

اَلْجَاهِلُ اِمَّا مُفْرِطٌ اَوْ مُفَرِّطٌ۔ — جاہل یا بہت آگے نکل جاتا ہے یا بہت پیچھے رہ جاتا ہے اعتدال پر نہیں چلتا۔

قرآن حکیم نے اقوامِ دنیا کو ان دونوں تباہ کن طریقوں کے درمیان جو معتدل قانون دیا تھا اس کی بھلائی و خوبی نہ صرف نظری و فکری درجہ میں تھی دنیا نے اس کو برت کر اور استعمال کر کے دیکھ لیا تھا افسوس ہے کہ ٹھوکریں کھانے کے بعد بھی مغرب زدہ دماغ اس کی طرف متوجہ نہ ہوئے۔

اُسی فرنگی تقلید کے شکست خوردہ مدعیانِ عقل و تہذیب آج بھی انھیں کے دام کا شکار ہیں اور اصول سرمایہ داری سے اُکتائے تو اصولِ اشتراکیت کے پیچھے لگ گئے وہ قومیں جن کا اپنا کوئی آئینِ تہذیب و تمدن نہیں۔ وہ اس یورپ کی اندھی تقلید میں پڑ جاتے تو تعجب نہ تھا

افسوس اس کا ہے کہ مسلمان جن کے ہاتھ میں قرآن مبین کا وہ روشن نظام ہے کہ بلا خوف تردد کہا جاسکتا ہے کہ دنیا کا امن وچین اور ہر باشندۂ ملک کا اطمینان اگر ہو سکتا ہے تو صرف اسی کے ماتحت ہو سکتا ہے وہ بھی اس رو میں بہ رہے ہیں۔ اور نہیں سمجھتے کہ اشتراکیت کا اصول قرآن شریف اور تعلیماتِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کھلی بغاوت ہے جب شخصی ملکیت ہی کو جرم کہہ دیا تو پھر زکوٰۃ وصدقات اور حج واوقاف جن کا مدار ہی شخصی ملکیت پر ہے اور جن سے قرآن وحدیث بھرا ہوا ہے اُن کا قصہ ہی ختم ہو جاتا ہے۔ عباداتِ مالیہ کا سوال ہی باقی نہیں رہتا۔ اس اصول کی حمایت خدا تعالیٰ اور اس کے رسول سے کھلی بغاوت ہے۔

زمینداره بل

حال میں یوپی گورنمنٹ نے زمینداری ختم کرنے اور زمینوں کو ملکیتِ شخصیہ سے نکالنے کا جو قانون پاس کیا ہے اور سنا جاتا ہے کہ بنگال میں بھی یہ قانون زیرِ تجویز ہے یہ اُسی اصول اشتراکیت کی ایک قسط ہے جو قرآن وحدیث کی تعلیمات کے بالکل مخالف اور ان کا اراضی پر ظالمانہ دستبرد ہے۔ مسلمانوں کو اس کی حمایت کسی طرح کسی حال روا نہیں۔ یہ بات اگرچہ بالکل واضح اور قرآن وحدیث پر ادنیٰ نظر رکھنے والے کے لئے بالکل جلی ہے اس پر کسی برہان وبیّنہ یا فتویٰ اور دلیل کی ضرورت نہیں۔ لیکن بمقتضائے وقت دیندار مسلمانوں میں یہ سوالات پیدا ہوئے۔ سب سے پہلے اس پر ۱۳۵۶ھ مطابق ۱۹۳۷ء میں مجدد الملت حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب قدس سرہٗ کا ایک فتویٰ رسالہ النور تھانہ بھون میں شائع ہوا جو اس قانون کے پیش ہونے سے پہلے ہی کسی دور اندیش کے سوالات کے جواب میں لکھا گیا تھا۔ پھر حال میں یہ سوالات آئے تو احقر محمد شفیع نے اس کا جواب مفصل لکھا جو اخبار صدق لکھنؤ، تنویر لکھنؤ، احسان لاہور وغیرہ میں شائع ہوا۔

اور حسنِ اتفاق سے ایک فتویٰ قطبِ عالم حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہٗ کا بھی مل گیا جو بصورتِ اشتہار مولانا موصوف کی حیات میں شائع ہوا اور اس پر کل اکابرِ امت علمائے دیوبند وسہارنپور وتھانہ بھون وغیرہ کے دستخط ثبت ہیں یہ فتویٰ اگرچہ زمینداری

ختم کرنے کے تصورات سے پہلے زمانہ کا ہے اور حق موروثیت کے متعلق ہے لیکن اس میں یہ بات واضح طور پر مذکور ہے کہ ان بزرگوں کے نزدیک ہندوستان کی اراضی ملکیت زمینداران ہے۔ ان کی مرضی کے خلاف ان زمینوں میں ہر ادنیٰ تصرف کو بھی یہ عمائد امت حرام قرار دیتے ہیں ہم یہ تینوں فتوے یکجا شائع کر کے مسلمانوں سے درخواست کرتے ہیں کہ خدارا غفلت کو چھوڑ کر اس اشتراکیت کے فتنہ کو جو اسلامی شریعت کے لئے بالکل اعلانِ جنگ ہے روکنے اور مسلمانوں کو اس پر متنبہ کرنے میں پوری ہمت سے کوشش کریں۔

واللہ المستعان

بندہ
محمد شفیع عفا اللہ عنہ دیوبند
۱۳۶۶ھ ربیع الثانی

فتویٰ حضرت حکیم الامۃ مجدد الملۃ حضرت مولانا شاہ اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہٗ

السوال: - کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین مسائل ذیل میں۔

(۱) صوبہ یوپی میں زمینداریاں اور اراضیات صدہا سال سے زمینداروں کی اس طرح ملکیت میں ہیں کہ وہ بیع۔ ہبہ۔ تملیک۔ وراثت وقف وغیرہ کے ذریعہ سے ہر حکومت کے عہد میں بطور جائز ہمیشہ منتقل کرتے رہے ہیں اور زمینداران اپنی اراضیات میں دوسروں سے کاشت کرا کر پیداوار میں سے یا نصف غلہ اور جنس کی بٹائی کر لیتے ہیں یا زر نقد مقررہ کر کے وصول کرتے رہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ مذکورہ بالا ملکیت کی صورت اور کاشت کا طریقہ جو یوپی میں رائج ہے اسلام کی پہلی صدیوں میں اس کا وجود ملتا ہے یا نہیں؟ زید کا خیال ہے کہ اس سسٹم (طریقہ) کا پتہ اسلام میں نہیں ہے۔

(۲) اس قسم کی اراضیات کی ملکیت اور اس طریقہ سے دوسروں سے کاشت

کرانا شریعت اسلامیہ اور فقہ کی رو سے جائز ہے یا نہیں اور پیداوار میں سے مالک کے حق کی مقدار شریعت مقدسہ نے کس قدر مقرر کی ہے۔

(۳) اگر یہ ملکیت اور یہ طریقہ جائز ہے تو مالک اراضی کے لئے اپنے حقوق ملکیت کو اور اس قدر مفاد کو جس قدر کہ فقہ میں جائز قرار دیا گیا ہو محفوظ رکھنے کی نفس کوشش کرنا درست ہے یا ناجائز۔

(۴) زید کے اس دعویٰ کو صحیح فرض کرتے ہوئے کہ زمیندار انگریزی شاہنشاہیت کی پیدا کردہ جماعت ہے اور انگریزوں نے اپنی حکومت کو مضبوط اور پائدار بنانے کے لئے اس کی بنیاد ڈالی ہے، ارشاد فرمایا جاوے کہ موجودہ زمینداریاں اور ان کے حقوق مالکانہ جو وارثانہ یا مشتریانہ یا متولیانہ ہیں وہ جائز طور پر ہیں یا ناجائز طریقہ سے اور ان کا منافع از روئے شرع شریف جائز و حلال ہے یا حرام اور اس منافع کو صدقات و کار ہائے خیر میں صرف کرنا صحیح ہے یا نادرست؟

(۵) زید کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ زمینداریاں مثل شراب کے ٹھیکہ کی ہیں جس طرح شراب کا ٹھیکہ فسخ ہو سکتا ہے اسی طرح زمینداروں سے اُن کی مملوکہ زمینداریاں اور اراضیات بھی نکال کر کاشتکاران موجودہ کی ملکیت یا ان کے قبضہ مستقل مالکانہ مخالفانہ میں دی جا سکتی ہیں اب فرمایا جاوے کہ سوال ۱ و ۲ کے اندر مذکورہ زمینداریوں کی شراب کے ٹھیکہ سے مثال دینا کیا صحیح اور جائز ہے اور آیا مذکورہ زمینداریاں مالک کی مرضی کے خلاف بالکل مفت یا واقعی۔ اور بازاری قیمت سے کم معاوضہ میں شرعاً منتقل ہو سکتی ہیں یا نہیں۔

(۶) مذکورہ بالا اراضیات کو مصارف خیر کے لئے وقف کرنا صحیح ہے یا غیر صحیح اور ان اوقاف کا بھی جبریہ انتقال جائز ہے یا نہیں؟

(۷) ایسے انتقالات کرنے والوں میں اگر کوئی عالم یا غیر عالم مسلم بھی شامل ہو تو اس کو شرعاً اس حق تلفی کی مخالفت کرنا چاہیئے یا نہیں؟

❊ ❊ ❊

الجواب

یہ تعامل تصرفات مالکانہ کا جب کوئی دلیل معارض نہ ہو شرعاً خود دلیل مستقل ہے ملک کی اور جب تمام حکومتوں نے نیز حکومت حاضرہ نے ان تصرفات کو قانوناً بھی جائز رکھا تو یہ ان کی طرف سے اس مالکیت کا اقرار اور تسلیم ہے اور بتصریح فقہاء اقرار سے رجوع کرنا بدون رضائے مقرلہٗ کے جائز نہیں اور یہ حکم اس قدر ظاہر ہے کہ اس پر دلائل قائم کرتے بھی شرم آتی ہے لیکن تبرعاً دلائل کی طرف بھی اجمالی اشارہ کرتا ہوں وہ دلائل ابواب بیع وہبہ ومزارعت وتقسیم غنائم ووقف وغیرہا کی احادیث اور بیع وہبہ واجارات ووقف وغیرہا کے مسائل فقہیہ ہیں جن کی قدر مشترک نصاً واجماعاً قطعی ہے ثبوتاً بھی اور دلالۃً بھی اور جو جواز شرعی کے ساتھ وقوع تاریخی پر بھی دال ہیں[1] بلکہ ان عقود میں جو صورتیں فاسد ہیں یا امام صاحبؒ نے مزارعت میں کلام فرمایا ہے وہ بھی دلیل ہیں ملک کی کیونکہ اس فساد کی علت عدم ملک نہیں کہی گئی بلکہ بعض عوارض سے فساد کا حکم کیا گیا اور جب مالکوں کا حق صحیح ثابت ہو گیا تو اس کے لئے کوشش کرنا یقیناً جائز بلکہ بعض صورتوں میں طاعت واجب یا مستحب ہے اور اس میں کوتاہی کرنے کو ناپسند فرمایا گیا ہے۔

کما یدل علیہ حدیث ابی داؤد عن عوف بن مالک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ قضی بین رجلین فقال المقضی علیہ لما ادبر حسبی اللہ ونعم الوکیل فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ تعالیٰ یلوم علی العجز ولکن علیک بالکیس فاذا غلبک امر فقل حسبی اللہ ونعم الوکیل[2] (باب الاقضیۃ والشہادات) حتیٰ کہ اس کی حفاظت میں جان جاتی رہنے کو

---

[1] یعنی صرف یہی نہیں کہ ملکیت کی یہ صورت شرعاً جائز ہے بلکہ اسلام کے ہر قرن میں تاریخی طور پر ان صورتوں کا وقوع اور ان پر تعامل بھی ثابت ہے ۱۲ محمد شفیع عفی عنہ

[2] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو شخصوں کے درمیان فیصلہ فرمایا۔ جس کے خلاف فیصلہ ہوا تھا اس نے چلتے ہوئے کہا مجھے اللہ کافی ہے اور وہ بہتر وکیل ہے آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ بیوقوفی وبے تدبیری پر ملامت کرتے ہیں، البتہ تدبیر کرنے کے بعد تم عاجز ہو جاؤ تو اس وقت کہو کہ مجھے اللہ کافی ہے اور وہ بہتر وکیل ہے ۱۲

شہادت فرمایا گیا ہے حدیث من قتل دون مالہ فھو شہید[۱] اس میں نص ہے۔ اور جب اُن کی ملک صحیح ہے تو اُس سے انتفاع کے حلال وطیب ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے الا لعارض اور اول تو کثرت سے وہی اراضی ہیں جو حکومت حال سے پہلے سے زمینداروں کے پاس ہیں انگریزوں کی دی ہوئی نہیں لیکن جو انگریزوں کی بھی دی ہوئی ہیں دینے کے بعد ان کی ملک ہو گئیں اور جب وہ مالک ہیں تو ملک اور ٹھیکہ کیسے جمع ہو سکتے ہیں اُس کو ٹھیکہ کہنا اور اس پر ٹھیکہ کے احکام کو متفرع کرنا خود باطل ہے۔ اسی طرح جب وہ مالک ہیں تو ان کی مرضی کے خلاف اس میں کسی کا کسی قسم کا تصرف کرنا خواہ بعوض ہو یا بلا عوض خود حرام اور ظلم ہے اور جب اراضی مملوکہ میں جو کہ فی نفسہٖ قابل انتقال ہیں ایسے تصرفات حرام ہیں تو اوقاف میں جو کہ قابل انتقال بھی نہیں ایسے تصرفات بدرجہ اولیٰ حرام ہوں گے اور ایسے ظلم کرنے والوں کے ساتھ اول تو شرکت ہی جائز نہیں اور جو غلطی سے شرکت ہو گئی ہو تو ان مظالم کے علم کے بعد جدا ہو جانا واجب ہے اور جدا ہونے کے قبل بھی اُن پر نکیر واجب ہے۔

کما قال تعالیٰ۔ لا تعاونوا علی الاثم والعدوان وکما قال تعالیٰ لولا ینھاھم الربانیون والاحبار الآیہ واللہ اعلم۔

کتبہ

اشرف علی ۱۲ رجب ۵۶ھ

---

[۱] جو شخص اپنے مال کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے ۱۲

فتویٰ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مفتی دیوبند
مع تصدیقات اکابر علماء

سوال:۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین حسب ذیل مسائل میں۔

(۱) موجودہ زمینداریاں زمین دار کی ملک صحیح ہیں یا نہیں؟

(۲) تنسیخ زمین داری کا قانون جو کانگریس نے پاس کیا ہے اس کی رو سے برائے نام معاوضہ لے کر زمینداریوں پر قبضہ کیا جائے گا شرعاً یہ غصب جائز ہے یا نہیں؟

(۳) جو زمینداریاں موقوفہ ہیں وہ بھی زمینداری بل سے مستثنیٰ نہیں ہیں یہ صریح ملکیت شرعیہ و دینیہ کا غصب ہے یا نہیں؟

(۴) مسلمانوں پر اس غصب ملکیت شرعیہ ونفسیہ کو بچانے کی جدوجہد کرنا اور اجتماعی قوت سے اس لوٹ مار و ذلت سے بچنے کی تدابیر کرنا لازم وضروری ہے یا نہیں؟

(۵) اپنی ملکیت کو بچاتے ہوئے جو شخص مقتول ہو وہ شہید ہے یا نہیں؟

(۶) اس ابتلائے عام میں ساکت رہنے والا اس لوٹ و غصب کا مؤید اور تعاون بالعدوان کا مرتکب ہے یا نہیں؟

(۷) چونکہ زمینداری کا اثر ہر زمیندار پر ہے لہٰذا اس کے خلاف جدوجہد میں فساق و مبتدعین بلکہ کافر و جابر کو اگر وہ شامل ہونا چاہیں۔ شامل کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ بینوا و توجروا۔

الجواب

(۱) موجودہ زمینداریاں بلاشبہ ان لوگوں کی ملک صحیح ہیں جن کا نام کاغذات سرکاری کے خانہ ملکیت میں درج ہے اور وہ ان میں مالکانہ تصرفات کرتے ہیں محمد ابن قاسم ثقفی جو ہندوستان کے پہلے فاتح ہیں ان کے عہد سے لے کر بعد کے تمام مسلم سلاطین کے فرامین و قوانین اس پر شاہد ہیں جن کی تفصیلات احقر کے رسالہ القول الماضی فی احکام الاراضی

یہ رسالہ "اسلام کا نظام اراضی" کے نام پر کراچی میں چھپ چکا ہے۔ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب اور اکابرین و دیگر علماء کی تصنیف کتب کا پتہ:۔ عارف کمپنی سید منزل۔ دیوبند۔ یو۔ پی۔

ین مذکور ہے۔ انگریز حکومت نے بھی اول فتح سے آج تک اس ملکیت کو برقرار رکھا ہے جس پر اس سلطنت کے ذمہ داروں کے بیانات کے علاوہ حکومت موجودہ کا یہ طرز عمل خود شاہد عدل ہے کہ تمام مالکانہ تصرفات بیع وشراء رہن وہبہ اور وقف وصدقہ وغیرہ کے اختیارات کو ان لوگوں کے حق میں تسلیم کیا اور بزور قانون خود ان کو نافذ کیا ہے اور کر رہی ہے بہت سے لوگوں نے حکومت سے بڑی بڑی رقمیں دے کر زمینیں خریدی ہیں اور بہت سے مواقع میں حکومت بھی اپنی ضرورت کے وقت ان کی زمینیں قیمت ادا کر کے خریدتی ہے۔ یہ سب چیزیں ان کی ملکیت کا بیّن ثبوت ہیں یہ مالکانہ قبضہ اور تصرفات بلانکیر خود سب سے بڑی اور واضح دلیل ملک کی ہے جس کے ہوتے ہوئے اصحاب اراضی سے ثبوتِ ملکیت کے لئے کسی مزید دلیل اور بینہ کا مطالبہ کرنا بھی حسب تصریحات فقہاء درست نہیں۔ حضرات فقہاء نے مصر وشام اور عراق میں جہاں کی زمینوں کے متعلق وقف ہونے کا احتمال غالب ہے وہاں بھی جن اراضی پر لوگوں کو مالکانہ تصرفات کرتے ہوئے پایا گیا ان کی ملک صحیح قرار دی اور حکام وقت کو اس کی بھی اجازت نہیں دی کہ وہ ان سے شہادت وثبوت ملکیت کا طلب کریں ساتویں صدی ہجری کے اوائل میں سلطان مصر ملک ظاہر بیبرس نے ایک مرتبہ یہ ارادہ کیا تھا کہ وہاں کی جو زمینیں لوگوں کے مالکانہ قبضہ میں ہیں ان سے بذریعہ اسناد وکاغذات قدیمہ اس کا ثبوت طلب کرے کہ وہ جائز طور سے ان کی ملکیت میں آئی ہیں اور جو ایسا ثبوت پیش نہ کر سکے اس سے زمین لے کر بیت المال کے لئے وقف کر دیں۔

اس زمانہ کے شیخ الاسلام امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے سلطان وقت کو اس سے روکا اور یہ بتلایا کہ ایسا کرنا کسی مذہب میں حلال نہیں علماء مذاہب کا اس پر اجماع واتفاق ہے اور بار بار حکام وقت کو اس پر متنبہ کیا یہاں تک کہ وہ اس ارادے سے باز رہے علامہ شامی نے باب الجزیۃ والخراج میں یہ واقعہ نقل فرمایا ہے جس کے چند کلمات یہ ہیں۔

الملک الظاہر بیبرس اراد مطالبۃ ذوی العقارات بمستندات تشہد لہم بالملک والا انتزعہا من ایدیہم متعللا بما تعلل بہ ذلک الظالم

فقام علیہ شیخ الاسلام الامام النووی واعلمہ بان ذلک غایۃ الجھل والعناد وانہ لا یحل عند احد من علماء المسلمین بل من فی یدہ شئ فھو ملکہ لا یحل لاحد الاعتراض علیہ ولا یکلف اثباتہ ببینۃ ولم یزل النووی یشنع علی السلطان ویعظہ الی ان کف عن ذٰلک شامی ص ۲۵۵ ج ۳

ترجمہ:۔ سلطان ظاہر بیبرس نے ارادہ کیا کہ زمینداروں سے ایسی سندات وثبوت طلب کریں جن سے ان کی ملکیت ثابت ہو اور جو ایسی سندات پیش نہ کر سکے اس کی زمین اس سے لے لی جاوے اور اپنے اس فعل کے لئے وہی حیلے بیان کئے جو اُس ظالم بادشاہ نے اختراع کئے تھے تو اس کے مقابلہ کے لئے شیخ الاسلام امام نووی کھڑے ہوئے اور سلطان ظاہر کو تبلایا کہ یہ عمل انتہائی جہالت وعناد ہے اور علمائے اسلام میں سے کسی کے نزدیک حلال نہیں بلکہ جس شخص کے ہاتھ میں جو چیز ہے وہ اس کی ملک ہے اس سے کوئی تعارض کرنا یا ملکیت کو شہادت وغیرہ سے ثابت کرنے کی تکلیف دینا جائز نہیں۔ امام نووی برابر سلطان کو ملامت کرتے رہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنے اس ارادے سے باز آگئے۔

اور یہی مضمون علامہ شامی نے امام سبکی اور محقق ابن حجر مکی وغیرہ سے بھی بالفاظ موکدہ نقل کیا ہے اور حضرات علماء کا یہ اجماع مصر وشام کی زمینوں کے بارہ میں ہے کہ جہاں کی اراضی کے متعلق عامہ علماء کا قول یہ ہے کہ وہ اوقاف ہیں املاک نہیں تو جن بلاد کی اراضی عام طور پر املاک ہوں وہاں یہ حکم اور بھی زیادہ قطعی اور ظاہر ہوگا۔ ہندوستان کی اراضی اس میں شبہ نہیں کہ مختلف اقسام کی ہیں ان میں سے بعض خود حکومت کی بھی ملک ہیں لیکن عام اراضی وہ ہیں جو حکومت نے کسی کو بطور عطیہ دے دی یا اس نے حکومت سے قیمت دے کر خریدی یا فتح سے پہلے جو لوگ زمینوں کے مالک وقابض تھے انھیں کی ملکیت کو انگریز حکومت نے باقی رکھا غرض یہاں کی عام زمینوں کا ملکیت ہونا ایسا ظاہر اور صاف ہے کہ مالکانِ اراضی کو اس پر شہادت وبینہ کی تکلیف دینا بھی باجماع مسلمین وباتفاق مذاہب ظلم ہے۔

(۲) بلاشبہ غصب صریح ہے جس کا کسی سلطانِ مسلم اور امام ہو امیر کو بھی حق نہیں غیر مسلم حکومت کو کیسے ہو سکتا ہے۔ حضرت امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں فرمایا ہے۔

ولیس للامام ان یخرج شیئا من ید احد الا بحق ثابت معروف (شامی ص ۲۵۴ ج ۳)	امام مسلمین کے لئے جائز نہیں کہ کسی شخص کے ہاتھ سے کوئی چیز نکال لے بجز اس کے کہ اس کے خلاف کوئی حق ثابت ہو اور معروف ہو۔

اور وہ معاوضہ جس کے قبول کرنے اور زمین دینے کے لئے زمین دار بزور حکومت مجبور کیا جائے نہ وہ حقیقت میں معاوضہ ہے اور نہ اس کی بناء پر یہ صورت غصب کی حقیقت سے نکل سکتی ہے۔

(۳) یہ بھی غصب صریح ہے اور مملوکہ زمینداریوں کے غصب سے بدتر ہے کیوں کہ املاک میں تو یہ احتمال بھی ہے کہ کسی وقت مالک راضی ہو جائے تو اس پر قبضہ صحیح ہو سکے اوقاف نہ کسی کی ملک ہیں نہ کسی کی رضاء و اجازت سے دوسرے کی ملک بن سکتے ہیں نیز جنگ کے ساتھ تغلب اور انقلاب سلطنت کے وقت فاتح سلطان کا استیلاء و قبضہ بھی ہرگز اثر انداز نہیں ہو سکتا خواہ استیلاء سلطان مسلم کا ہو یا غیر مسلم کا۔

امام خصاف کی کتاب الاوقاف میں اس پر تصریح موجود ہے بہرحال اوقاف کا غصب املاک کے غصب سے زیادہ اظلم و اشنع ہے۔

(۴) بے شک مسلمانوں پر لازم اور واجب ہے کہ اس لوٹ اور غصب کے خلاف مقدور بھر پوری کوشش کریں کیوں کہ اس کا پس منظر اگر غور سے دیکھا جائے تو فقط زمینوں کی لوٹ نہیں بلکہ مطلقاً مذہب اور تمام مذہبی شعائر کا ہدم ہے کیونکہ یہ قانون جس نظریہ کی پہلی قسط ہے وہ شوشل ازم کا نظریہ ہے جس میں کسی چیز پر کسی شخص کی شخصی ملکیت نہیں رہتی اگر خدانخواستہ یہ راستہ کھلا تو کوئی شخص کسی چیز کا مالک نہیں رہتا اور جب مالک نہیں رہتا تو عباداتِ مالیہ زکوٰۃ و صدقات حج اور اوقاف سرے سے ختم ہوتے جاتے ہیں۔

یہی سبب ہے کہ جس ناپاک سرزمین سے اس نظریہ کی ابتداء ہوئی اس میں سب سے پہلے مطلقاً مذہب اور خدا پرستی کے خلاف کھلی جنگ کی گئی خدا پرستی اور مذہبیت کو سب سے بڑا جرم قرار دیا گیا۔ اس لئے مسلمانوں پر فرض ہے کہ وہ اس قانون کے منسوخ کرانے میں اپنی طاقت وقدرت کے موافق پوری کوشش کریں۔

(۵) حسب فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم وہ شخص شہید ہے۔ حدیث میں ہے

مَنْ قُتِلَ دُوْنَ دِیْنِہٖ فَھُوَ شَھِیْدٌ وَّمَنْ قُتِلَ دُوْنَ عِرْضِہٖ فَھُوَ شَھِیْدٌ وَّمَنْ قُتِلَ دُوْنَ مَالِہٖ فَھُوَ شَھِیْدٌ	جو شخص اپنے دین کی حفاظت کے لئے قتل ہو جاوے وہ شہید ہے اور جو شخص اپنی آبرو کی حفاظت میں قتل ہو جاوے وہ شہید ہے اور جو اپنے مال کی حفاظت میں قتل کر دیا جاوے وہ شہید ہے۔

علاوہ ازیں اگر اس قانون کی حقیقت پر نظر کر کے دین و مذہب کی حفاظت کی نیت سے جد و جہد کی جاوے تو اس کی شہادت اور بھی زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔

(۶) جب تک حق بات کے اظہار پر قدرت ہو سکوت حرام ہے اور اعانت معصیت اور فرمان الٰہی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان کے خلاف ہے، ہاں عاجز و مضطر کے احکام جدا ہیں۔

(۷) جب تک یہ تحریک محض درخواستیں دینے اور حکام وقت سے آئینی احتجاج کی حد تک ہے اور اس وقت تک مسلم وغیر مسلم کی شرکت اس میں بلا شرط ہو سکتی ہے ہاں اس سے آگے بڑھے تو اس کے لئے کچھ شرائط ہیں جو وقت پر تحقیق کرنے سے معلوم ہو سکیں گی اور مسلمان خواہ فاسق فاجر بدعتی یا کسی اسلامی فرقہ کا ہو اس کو بہر حال اس تحریک میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

کتبہ

الاحقر محمد شفیع عفا اللہ عنہ

۷ ذی الحجہ ۶۵ھ

الجواب صحیح

شبیر احمد عثمانی

۷ر ذی الحجہ ۶۵ھ

الجواب صحیح

محمد ادریس کاندھلوی کان اللہ لہٗ

مدرس دارالعلوم دیوبند

الجواب صحیح

ظہور الحسن غفرلہٗ

ناظم امداد الغربا سہارنپور

الجواب صحیح

محمد احتشام الحق مبلغ دعوۃ الحق

مقیم نئی دہلی

الجواب صحیح

لیکن نمبر ۲ کے جواب کا یہ جزء اور بھی ہے کہ اگر بالفرض آیندہ کے خدشات کا پیش خیمہ نہ قرار دیا جائے تب بھی اس سے بچنے کی تدابیر اختیار کرنا ضروری ہے غالباً حضرت مجیب کا بھی یہی مطلب ہے۔

اصاب المجیب

ظریف احمد غفرلہ

مدرس مدرسہ مظاہر علوم

سہارنپور

احقر جمیل احمد

خادم دارالافتاء خانقاہ اشرفیہ

تھانہ بھون ضلع مظفر نگر

حضرات علماء مظاہر علوم سہارنپور کے ارشادات گرامی

حامداً و مصلیاً

صوبہ یوپی کی اسمبلی میں جب سے زمینداره کے ختم کرنے کی تجویز پاس ہوئی ہے زمیندار طبقہ میں ایک عام ہیجان ہے اور اس سلسلہ میں علماء سے بھی سوالات کئے جا رہے ہیں دارالافتاء مظاہر علوم میں بھی بہت سے سوالات آئے اور ہم نے موجود حالات کے پیش نظر قانون اسلام کے مطابق ان کے جوابات بھی لکھے ہیں مگر ابھی چونکہ اس بل کا مسودہ شائع نہیں کیا گیا اس لئے اس پر ابھی ہم کوئی رائے زنی قطعی طور سے نہیں کر سکتے البتہ اصول شرعیہ کی روشنی میں بلا خوف لومۃ لائم مختصراً اس حقیقت کا اظہار کرنا اور کانگرسی حکومت اور اسمبلی کے ممبران کو اس طرف توجہ دلانا ضروری سمجھتے ہیں کہ شرعی نقطہ نظر سے کسی کی مملوکہ زمین کا ضبط کرنا یا مالک کو اس کی بیع پر مجبور کرنا ہرگز جائز نہیں ہے۔ مسلمان ایسی مداخلت کو ہرگز برداشت نہیں کر سکتے لہٰذا ارکان حکومت کو چاہیئے کہ مسودہ میں مذکورہ بالا حقیقت کو نظر انداز نہ کریں۔ فقط واللہ یہدی من یشاء الیٰ صراط مستقیم۔

جوابات صحیح ہیں

سعید احمد غفرلہ	عبدالرحمٰن
مفتی مدرسہ مظاہر العلوم	از مدرسہ مظاہر علوم
سہارنپور، ۲۷ ربیع الثانی ۶۶ھ	سہارنپور ۲۸ / ۳ / ۶۶

یہ مضمون بالکل درست نیز حکومت وقت کے لئے برمحل اور نہایت ضروری تنبیہ ہے۔

صحیح

عبداللطیف ناظم مدرسہ مظاہر علوم	محمد اسعد اللہ
سہارنپور	۲۹ ربیع الثانی ۶۶ھ

فتویٰ[*] قطب عالم ابوحنیفہ وقت حضرت مولانا رشید احمد صاحب

گنگوہی قدس سرہ مع تصدیقات دیگر اکابر اُمت

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرع متین اس مسئلہ میں کہ حاکمان وقت نے ایک حق کاشتکار کا قانونی قائم رکھا ہے وہ حق یہ ہے کہ جس کاشتکار نے زمین ملکیت کسی زمیندار کی عرصہ بارہ برس تک متواتر کسی لگان پر کاشت کرلی وہ کاشت کار موروثی متصور ہوگیا اس کو بلاوجہ کسی قانونی عمل کے اس اراضی سے بے دخل نہیں کرسکتا اور نہ بلا نالش عدالت کچھ لگان کا اضافہ کرسکتا ہے اگرچہ وہ زمین ایسی کامل ہو کہ اگر وہ کاشت کار اس زمین کو چھوڑدے تو وہ زمین اور کاشت کار غیر موروثی اس لگان مقررہ موروثی سے دوچند بلکہ سہ چند پر بخوشی زمیندار سے لے لیوے اور اس کاشت کار کو قانوناً یہ استحقاق بھی حاصل ہے کہ اپنی طرف سے بلا رضامندی مالک زمین دوسرے کاشت کار کو اس لگان سے جو زمیندار کو خود دیتا ہے دوچند اور سہ چند لگان دے کر وہ منافع جو زیادہ لگان پر دی ہے اپنے قبضہ تصرف میں لاوے اور زمیندار بوجہ حکم حاکم وقت و پابندی قانون کچھ دم زنی نہیں کرسکتا اور دل سے اس کاشت کار کی کاشت اور منافع اس کا سخت اُسے ناگوار ہے اندریں صورت بروئے شرع شریف وہ منافع جو اس کی کاشت سے یا دوسرے مزارع سے اس کو حاصل ہوتا ہے درست اور جائز ہے یا نہیں۔ اور عنداللہ وہ حق اس زمیندار کا ہے یا اس کاشتکار موروثی کا جو بوجہ حکم حاکم وقت حاصل کرتا ہے اور جو ناجائز ہے وہ کس قسم سے ہے آیا مکروہ ہے یا حرام ہے؟ بینوا وتوجروا۔

الجواب

حق موروثیت شرعاً کوئی شے نہیں ہے اور مالک کو استحقاق اپنی زمین واپس لے لینے

---

[*] یہ فتویٰ حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کے زمانہ میں بصورت اشتہار شائع ہوا تھا یہ مطبوعہ اشتہار دفتر جمعیۃ علماء اسلام میں محفوظ ہے۔

کا ہے اگرچہ کاشت کار نے سو برس تک کاشت کیا ہو اور جو شخص کہ بلا مرضی مالک کے اس کی زمین وغیرہ رکھ لیتا ہے اور مالک کو قبضہ نہیں کرنے دیتا وہ شخص غاصب اور ظالم ہے اور یہ فعل اس کا حرام ہے اس پر مواخذہ سخت ہوگا اور جس قدر اس زمین کا اجر مثل ہے اس قدر کاشت کار کے ذمہ واجب الادا ہے اور مالک کو اس کا مطالبہ شرعاً پہنچتا ہے مثلاً اگر وہ زمین پندرہ روپیہ سالانہ کے اجارہ کی ہے اور کاشتکار مالک کو دس روپیہ سالانہ دیتا ہے اور مالک پندرہ سے کم پر راضی نہیں ہے تو پانچ روپیہ سالانہ کا مطالبہ ذمہ کاشتکار باقی ہے اگر مالک نے معاف نہ کیا تو آخرت میں گرفتار ہوگا۔

قَالَ الْعَلَّامَةُ الشَّامِيُّ نَاقِلًا عَنِ الذَّخِيْرَةِ قَالُوْا اِنْ كَانَتِ الْاَرْضُ مُعَدَّةً لِلزِّرَاعَةِ بِاَنْ كَانَتِ الْاَرْضُ فِيْ قَرْيَةٍ اِعْتَادَ اَهْلُهَا زِرَاعَةَ اَرْضِ الْغَيْرِ وَكَانَ صَاحِبُهَا مِمَّنْ لَا يَزْرَعُ بِنَفْسِهٖ وَيَدْفَعُ اَرْضَهٗ مُزَارَعَةً فَذٰلِكَ عَلَى الزِّرَاعَةِ وَلِصَاحِبِ الْاَرْضِ اَنْ يُطَالِبَ الْمُزَارِعَ بِحِصَّةِ الدِّهْقَانِ عَلٰى مَا هُوَ مُتَعَارَفُ اَهْلِ الْقَرْيَةِ النِّصْفُ اَوِ الرُّبْعُ اَوْ مَا اَشْبَهَهٗ وَهٰكَذَا ذُكِرَ فِيْ فَتَاوَى النَّسَفِيِّ وَهُوَ نَظِيْرُ الدَّارِ الْمُعَدَّةِ لِلْاِجَارَةِ اِذَا اَسْكَنَهَا اِنْسَانٌ فَاِنَّهٗ يُحْمَلُ عَلَى الْاِجَارَةِ وَكُنَّا اَفْتَيْنَا عَلٰى هٰذَا اَدْرَكْتُ مَشَايِخَ زَمَانِيْ وَالَّذِيْ تَقَرَّرَ عِنْدِيْ وَعَرَضْتُ عَلٰى مَنْ

علامہ شامی نے ذخیرہ سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ مشائخ نے فرمایا کہ اگر زمین زراعت کے لئے تیار کی گئی ہے بایں طور کہ زمین ایسے گاؤں میں ہو جس کے اہل دوسرے کی زمین جوتنے کی عادت رکھتے ہوں اور اس کا مالک ان لوگوں میں سے ہو جو خود نہ بوتا ہو اور اپنی زمین زراعت پر دیتا ہو تو یہ زراعت پر محمول ہوگا اور زمین والے کو حق ہوگا کہ مزارع سے مالک زمین کے حصہ کا مطالبہ کرے جیسا متعارف ہو اہل قریہ کے نزدیک آدھا یا چوتھائی یا اس کے مثل اور ایسا ہی فتاوی نسفی میں ذکر کیا گیا ہے اور یہ نظیر ہے اس مکان کی جو اجارہ کے لئے تیار کیا گیا ہو جب کوئی شخص اس میں سکونت کرے تو وہ اجارہ پر محمول ہوگا اور ایسا ہی یہاں پر۔ اسی پر میں نے اپنے زمانہ کے مشائخ کو پایا ہے اور وہ بات جو میرے نزدیک ثابت ہے اور میں نے اس شخص پر پیش کیا ہے جس پر مجھے وثوق ہے یہ کہ اگر زمین تیار کی گئی ہو

أَثِقُ بِهٖ أَنَّ الْأَرْضَ إِنْ كَانَتْ مُعَلَّقَةً لِلْمُزَارَعَةِ تَكُوْنُ هٰذِهٖ زِرَاعَةً فَاسِدَةً إِذْ لَيْسَ فِيْهَا بَيَانُ الْمُدَّةِ فَيَجِبُ أَنْ يَكُوْنَ الْخَارِجُ كُلُّهٗ لِلْمُزَارِعِ وَعَلَى الْمُزَارِعِ أَجْرُ مِثْلِ الْأَرْضِ انْتَهٰى - أَقُوْلُ لٰكِنْ سَيَذْكُرُ الشَّارِحُ فِيْ كِتَابِ الْمُزَارَعَةِ أَنَّ الْمُفْتٰى بِهٖ صِحَّتُهَا بِلَا بَيَانِ الْمُدَّةِ وَتَقَعُ عَلٰى أَوَّلِ زَرْعٍ وَاحِدٍ فَالظَّاهِرُ أَنَّ مَا عَلَيْهِ الْمَشَائِخُ مبني على هذا

انتهى كلام العلامة الشامي

زراعت کے لئے تو یہ زراعت فاسدہ ہوگی کیونکہ اس میں مدۃ کا بیان نہیں ہے پس واجب ہے کہ پیداوار کل کی کل مزارع کے لئے ہو اور مزارع کے ذمہ زمین کی اجرت مثل ہو۔ ختم ہوا۔ میں کہتا ہوں کہ لیکن آئندہ شارح کتاب المزارعۃ میں ذکر کریں گے کہ مفتی بہا جارہ بلا بیان مدۃ کی صحت ہے۔ جو صرف ایک سال یعنی سال اول کے لئے واقع ہوگا۔ پس ظاہر یہ ہے کہ مشائخ کا فتویٰ اسی پر مبنی ہے۔

(ختم ہوئی عبارت علامہ شامی رح کی)۔

اور جب قدر اجر مثل یا قدر حصہ مالک زمین کا ہو تو اس کے رکھ لینے اور مالک کو نہ دینے کی حرمت احادیث صریحہ و روایات صحیحہ سے خود ثابت ہے جس کی نقل اور اظہار کی حاجت نہیں ہے واللہ اعلم۔

بندہ رشید احمد عفی عنہ

رشید احمد ۱۳۰۱ھ

دستخط و مہر حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ

الجواب صحیح
ذو الفقار علی دیوبندی عفی عنہ
دستخط حضرت مولانا ذو الفقار علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ۔ والد محترم حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ

الجواب صحیح
فضل الرحمٰن عفی عنہ دیوبندی
دستخط حضرت مولانا فضل الرحمٰن صاحب رحمۃ اللہ علیہ۔ والد محترم حضرت علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی مدظلہ العالی۔

الجواب صحیح

محمد منفعت علی عفی عنہ

مدرس مدرسہ عربیہ دیوبند

محمد منفعت علی

دستخط و مہر حضرت مولانا محمد منفعت علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ ۔ مشہور و معروف مدرس مدرسہ عربیہ دیوبند

الجواب صحیح حق

بندہ عزیز الرحمٰن عفی عنہ

عزیز الرحمٰن

دستخط و مہر حضرت مولانا مولوی عزیز الرحمٰن صاحب رحمۃ اللہ علیہ مفتی اعظم دیوبند ۔ برادر بزرگوار علامہ شبیر احمد صاحب

شرعاً حق موروثیت کوئی چیز نہیں اور بحق موروثیت بلا رضا مالک زمین پر قبضہ رکھنا اور نفع اٹھانا حرام ہے ۔

حررہ خلیل احمد عفی عنہ

دستخط حضرت مولانا الحاج خلیل احمد صاحب

انبہٹوی ۔ صدر مدرس و ناظم مدرسہ مظاہر علوم سہارن پور

الجواب حق صحیح

بندہ محمود عفی عنہ

(دستخط حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ)

الجواب صحیح

عبد الرحیم رائے پوری

دستخط حضرت مولانا عبد الرحیم صاحب رحمۃ اللہ علیہ رائے پوری)

صح الجواب

صدیق احمد انبٹوی

دستخط حضرت مولانا صدیق احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ خلیفہ مجاز حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رح

الجواب صواب بلاارتیاب محمد اشرف علی عنہ (دستخط حضرت حکیم الامۃ مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ)	**الجواب صحیح** غلام رسول عفی عنہ (دستخط استاذ الکل مولانا غلام رسول صاحب ہزاروی رحمۃ اللہ علیہ)
ہذا ہو الحق والحق احق ان یتبع نور محمد عفی عنہ مہتمم مدرسہ حقانی لودھیانوی	**السوال صحیح والجواب صحیح** محمد عمر دراز عفی عنہ فتح پور

اصاب المجیب العلام

محمد حسن عفی عنہ

دستخط حضرت مولانا محمد حسن رحمۃ اللہ علیہ

طبیب و مدرس مدرسہ دار العلوم دیوبند و برادر حضرت مولانا شیخ الہند مولانا محمود حسن رحمۃ اللہ علیہ

الجواب صحیح والتحقیق نقیح نجریر

مغیث الدین ساڈھوروی

تمّت

اباحة التقطيف

من

ثمرات الصنعة والتاليف

حق تصنیف اور حق ایجاد کی شرعی حیثیت

یہ اپنے موضوع پر ایک استفتاء کا مفصل جواب ہے جو ۱۳۶۲ھ میں لکھا گیا اور اس سے پہلے شائع نہیں ہوا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سوال :(۱) مصنفین اپنی کتابوں کو رجسٹرڈ کراتے ہیں تاکہ کوئی دوسرا ان کو شائع نہ کرسکے، شرعاً یہ رجسٹری جائز ہے یا نہیں؟ (۲) اس حق تصنیف یا حق ایجاد کی بیع وشراء کا کیا حکم ہے؟

جواب (۱) اپنی کسی تصنیف یا ایجاد کو رجسٹرڈ کراکر دوسروں کو اس کی اشاعت یا صنعت سے روکنا جائز نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ کسی شخص کو کسی مباح تصرف سے روکنے کی دو وجہ ہوسکتی ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا یہ تصرف کسی غیر کی ملک میں بلا اسکی اجازت کے ہو۔ دوسرے یہ کہ اس تصرف سے کسی شخص یا جماعت کا ضرر ہوتا ہو اور مسئلہ زیر بحث میں یہ دونوں وجہ مفقود ہیں۔ اول تو اس لیے کہ تصنیف کو شائع کرنے والا یا ایجاد کو بنانے والا مصنف یا موجد کی کسی ملک میں تصرف نہیں کرتا بلکہ کتابت خود کراتا ہے، کاغذ خود مہیا کرتا ہے، طباعت وغیرہ کی اجرت خود دیتا ہے اور نقل کرنے کے لیے جو کتاب لیتا ہے وہ بھی خرید کر یا کسی دوسرے مباح طریقہ سے، رہا حق تصنیف، سو نہ وہ کوئی مال ہے، نہ ملکیت کی صلاحیت رکھتا ہے۔ البتہ موجودہ دور حکومت نے جس طرح اور بہت سی ناحق چیزوں کا نام حق رکھ دیا ہے۔ اس میں یہ حق تصنیف وایجاد بھی داخل ہے اور وجہ ثانی اس لیے مفقود ہے کہ تصنیف کو شائع کرنے والا مصنف کو یا کسی دوسرے شخص کو شائع کرنے سے نہیں روکتا۔ جو موجب ضرر ہو۔ البتہ دوسری جگہ شائع ہوجانے سے مصنف یا موجد کی گرانفروشی کے غلو کا انسداد ہوتا ہے کہ اس کی من مانی منفعت پر لوگ مجبور نہیں ہوسکتے۔ سو اول تو یہ ضرر نہیں، عدم النفع بلکہ تقلیل النفع ہے اور ضرر اور عدم نفع میں فرق ظاہر ہے۔

بسوط شمس الائمہ کتاب السیر والجہاد میں اس کی تصریح اور حکم مذکور ہے کہ کسی دوسرے کے ضرر کا سبب بننا جائز نہیں، لیکن اگر ہمارے اپنے کام سے کسی دوسرے کے نفع میں فرق پڑتا ہو، اس کی اجازت ہے۔ اگر بازار میں ایک چیز کی متعدد دکانیں ہو جانے سے کسی کا نفع کم ہو جائے یا بالکل نہ رہے تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دوسرے دکان داروں نے اس کو ضرر پہنچایا۔ لہٰذا دوسروں پر حجر و ممانعت کی کوئی شرعی یا عقلی وجہ نہیں ہے۔ علاوہ ازیں مصنف یا موجد کا یہ قصد کہ دوسرے اس کو نہ چھاپیں، صرف اس لیے ہو سکتا ہے کہ معتاد نفع جو عام تاجر رکھتے ہیں اس سے زائد نفع مقرر کر سکے یا کم از کم یہ کہ اس چیز کی بیع و شراء کا پورا نفع صرف اس کو ملے، دوسرے لوگ اس جائز نفع سے محروم رہیں، سو یہ خود عامۃ الناس کا ضرر اور بجائے دوسروں پر ممانعت عائد ہونے کے اس پر ممانعت کا موجب ہے، کیونکہ جس شخصی نفع سے عامۃ الناس کا ضرر ہو، شریعت اس نفع کی اجازت نہیں دیتی۔ احادیث صحیحہ میں اس کی بہت سی نظائر موجود ہیں۔ مثلاً صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ۔ نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تتلقی الرکبان وان یبیع حاضر لباد۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا کہ غلہ کو شہر میں آنے سے پہلے دیہات و مزارع پر جا کر خرید لیا جائے۔ یا کوئی شہر والا گاؤں والوں کا دلال بن کر ان کا مال فروخت کرے کیونکہ اس صورت میں غلہ ایک شخص یا چند اشخاص کے قبضہ میں آ جاتا ہے۔ اور جو نرخ وہ رکھنا چاہیں، عوام کو اس کی پابندی ناگزیر ہو جاتی ہے۔ اور خود گاؤں والا شہر لا کر جس طرح ارزاں فروخت کرتا وہ ارزانی بند ہو جاتی ہے۔ جس سے عوام کا ضرر لازم آتا ہے۔ اسی طرح دیہات کے لوگ جلد سے جلد اپنا مال فروخت کر کے اپنے گھروں کو واپس ہونے کی فکر میں عموماً مال کو ارزاں فروخت کر جاتے ہیں۔ اگر کوئی شہر والا ان کا دلال بن جائے جیسے آجکل عموماً آڑھت کا کاروبار جاری ہے تو دیہات کے لوگ بھی اپنا مال گراں فروخت کریں گے جو ضرر عامہ کو مستلزم ہے اس لیے حدیث مذکور میں اس کی بھی ممانعت فرما دی گئی اسی طرح احتکار غلہ کی ممانعت احادیث صحیحہ میں وارد ہے یعنی غلہ کو خرید کر بند کر دیا جائے کہ گرانی کے وقت فروخت

کریں گے یہ بھی بوجہ ضرر عامہ کے جائز نہیں ہے حالانکہ یہ تمام تصرفات اپنی ملک میں ہیں اس کے باوجود بھی شریعت نے اس کا کسی کو اختیار نہیں دیا۔ پھر ایسی چیز جس سے اس کو ملکیت کا بھی تعلق نہ ہو اور وہ سبب ہو ضرر عامہ کا، اس کا کس طرح تحمل کیا جا سکتا ہے جیسے تصنیف وایجاد کی رجسٹری میں ہے کہ دوسرا شخص اپنی ملک میں تصرف کرنا چاہتا ہے، مصنف و موجد مانع ہوتے ہیں۔ حضرات فقہاء نے قرآن وحدیث سے استنباط کر کے ایک مستقل ضابطہ اس کا بنا دیا ہے جو اشباہ ونظائر میں بعنوان "الضرر یزال" مذکور ہے اور اس کی بہت سی نظائر اس میں نقل کی گئی ہیں۔ الغرض ضرر عامہ کے ازالہ کے لیے بعض اوقات شخصی ضرر بھی شرعاً گوارا کر لیا جاتا ہے چنانچہ ضرورت کے وقت حاکم شرع کو اختیار ہو جاتا ہے کہ ضروری اشیاء کے نرخ مقرر کر دے جس سے زائد قیمت پر فروخت کرنے کی کسی کو اجازت نہ ہو (الاشباہ والنظائر) تو وہ ضرر عام جس کے ازالہ میں کسی کا ضرر بھی نہیں بلکہ عدم النفع بھی نہیں صرف تقلیل نفع ہے اور وہ کمی بھی محض موہوم۔ یعنی اپنے خیالی نفع سے کمی تو ظاہر ہے کہ ایسے ضرر عام کو شریعت اسلامیہ کس طرح باقی رکھ سکتی ہے۔

اور اگر غور سے دیکھا جائے تو دور حاضر کی عالمگیر بے چینی واضطراب کہ اس میں نہ کوئی فقیر وغریب مطمئن نظر آتا ہے نہ امیر وکبیر، اور تحصیل مال کے لیے ہزاروں جائز وناجائز طریقے ہر روز ایجاد ہوتے ہیں اس کا بہت بڑا سبب یہ بھی ہے کہ شریعت اسلامیہ نے جن ذرائع آمدنی کو وقف عام کیا تھا اور وہ عامۃ الناس کا حقِ مشترک تھے ان کو سرمایہ پرست حکومتوں اور ان کے اعوان وانصار نے یا خود قبضا لیا اور یا ان کو تجارت کی منڈی بنا دیا کہ جو ان کو ٹیکس ادا کرے وہ اس کا مالک ہے۔ یہیں سے سرمایہ دار اور مزدور کی جنگ شروع ہوئی اور اشتراکیت کا خلافِ فطرت جنون ردعمل کے لیے میدان میں آیا جس سے دوسری قسم کی آفات پیدا ہو گئیں اور یقین ہے، کہ جب تک اسلام کے سیدھے اور صاف ومعتدل اقتصادی نظام کو اختیار نہ کیا جائے گا، کبھی یہ اضطراب رفع نہیں ہو سکتا اور امن عامہ حاصل نہیں ہو سکتا اور حاصل اس نظام کا یہ ہے کہ جو چیزیں حق تعالیٰ نے وقف عام کر دی ہیں ان کو شخصی تغلبات سے نکالا جائے اور جو چیزیں مملوک ملک خاص ہیں۔ غیر مالک کو ان کی طرف نظر طمع نہ اٹھانے دی جائے مثلاً دریا اور اس میں پیدا ہونے والی

تمام مخلوقات، پہاڑ اور اس میں پیدا ہونے والی تمام اشیاء، جنگلات اور قدرتی چشمے اور ان سے حاصل ہونے والی تمام چیزیں آزاد کردی جائیں، تصنیف وایجاد کا ناحق حق ختم کرکے ہر محنت کرنے والے اور روپیہ لگانے والے کو نفع اٹھانے کا موقع دیا جائے، یہی وہ معتدل اقتصادی نظام ہے جو امن عامہ کا کفیل ہوسکتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ درحقیقت حق تصنیف وایجاد کوئی ایسی چیز نہیں جو مملوک ملک خاص ہوسکے، ایک شخص ایک کتاب یا کوئی نئی ایجاد دیکھ کر اپنی ملک اور اپنی محنت سے اس کی نقل اتار لے تو اس کو روکنا ایک امر مباح کو روکنا ہے جس کا وہ شخص حق دار تھا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ روکنا ظلم ناروا ہے۔

تنبیہ

بعض حضرات یہ عذر کرتے ہیں کہ رجسٹری کرانے میں مصلحت یہ ہے کہ تاجر عموماً تجارتی نفع کی خاطر تصنیف کو غلط اور مسخ کرکے چھاپ دیتے ہیں جس سے مصنف کا مقصد اصلی فوت ہوجاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورت میں مصنف کو شرعاً یہ حق پہنچتا ہے کہ اس طرح مسخ ومحرف کرکے چھاپنے والے پر دعویٰ کرے کہ اس نے میری طرف ایسی چیز کو منسوب کیا ہے جو فی الواقع میری نہیں، اس لیے اس کو یا طباعت سے ممنوع قرار دیا جائے اور یا آئندہ احتیاط پر مجبور کیا جائے لیکن عامۃً اشاعت پر پابندی کا شرعاً کوئی حق نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲) اور جب یہ معلوم ہوگیا کہ اپنی تصنیف یا ایجاد کو اپنے لیے مخصوص کرنے کا مصنف یا موجد کو کوئی حق نہیں ہے تو خرید وفروخت بھی شرعاً جائز نہیں کیونکہ خرید وفروخت کے لیے مال ہونا شرط ہے اور حق مجرد کوئی مال نہیں ہوتا اگرچہ ذریعہ مال بن سکتا ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

دیوبند ۱۳۶۲ھ۔

احکام القمار

جوئے، سٹے، لاٹری اور معمے وغیرہ کے احکام

مقام تالیف ——— لاہور

تاریخ تالیف ——— شعبان ۱۳۷۰ھ

مدت تالیف ——— ایک دن

اشاعت اوّل ——— دارالاشاعت کراچی

"آج کل قمار بازی کی مختلف صورتیں معاملات
میں رواج پا گئی ہیں۔ اس رسالہ کا مقصد
ان کی تشریح و توضیح اور قرآن و سنت
اور فقہ سے ان کے احکام بیان کرنا ہے"

احکام القمار

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ

امابعد آج کل دین کے ہر شعبہ اعتقادات، عبادات، معاملات سبھی میں ہماری سستی اور غفلت کی انتہا ہو گئی ہے۔ اگر اسلام کی صحیح تفسیر کے مطابق مسلمانوں کو تلاش کیا جائے تو دنیا کے ستر کروڑ مسلمانوں میں بہت ہی کم عدد نکلے گا جو سچا مسلمان کہلانے کا مستحق ہو۔ خصوصاً معاملات کا تو یہ حال ہو گیا کہ گویا اُن کو جزو دین ہی نہیں سمجھا گیا۔ جو لوگ مسجد میں پکے اور سچے مسلمان نظر آتے ہیں۔ بازاروں، کارخانوں، سرکاری ملازمتوں میں وہ بھی اسلام اور اس کی تعلیمات سے بیگانہ اور بے بہرہ محسوس ہوتے ہیں۔ اور معاملات میں وہ بھی سب کچھ وہی کرتے ہیں جو اسلام اور اس کی تعلیمات کے منکر کیا کرتے ہیں۔ بہت سے وہ حضرات جو زہد و عبادت میں مصروف اور مشائخ و مقتداء مانے جاتے ہیں۔ حیرت یہ ہے کہ ان میں بھی معاملات کے بارے میں بڑی کوتاہیاں پائی جاتی ہیں۔ حالانکہ حلال روزی سارے اعمال کی رُوح ہے۔

بعض حضرات نے امام محمد بن حسن شیبانی شاگرد امام اعظم ابوحنیفہ رح سے کہا کہ آپ نے بہت سی کتابیں تصنیف فرمائی ہیں مگر تصوف و سلوک میں کوئی کتاب نہیں لکھی۔ فرمایا کہ لکھ تو دی۔ کتاب البیوع اور کتاب المعاملات۔ سارا تصوّف اسی پر منحصر ہے کہ انسان کا کھانا پینا حلال ہو اور وہ انہیں کتابوں سے معلوم ہوتا ہے۔

یوں تو ہمارے معاملات سارے ہی گڑبڑ ہیں مگر اس وقت خصوصیت سے ایسے معاملات کی کثرت ہو گئی اور ہوتی جاتی ہے جن میں قمار (جوا) شامل ہے جس کو قرآن میں ایک حیثیت سے بُت پرستی کے برابر قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے دل میں تھا کہ قمار کے متعلق قرآن و حدیث کی وعیدیں اور اس کے مروجہ احکام رسالہ کی صورت

میں جمع کر دئے جائیں اتفاقاً شعبان ۱۳۷۰ھ میں مجھے کراچی سے لاہور کا سفر کرنا ہوا اور یہاں اتفاقی طور پر چند روز قیام کرنا پڑا اس فرصت میں اس مسئلہ کا خیال آیا اور برخوردار عزیز مولوی محمد زکی سلمہ ناظم ادارۂ اسلامیات لاہور سے اس کا ذکر آیا انھوں نے اصرار کیا کہ اس فرصت کو غنیمت سمجھ کر اس وقت یہ رسالہ لکھ دیا جائے۔ بنام خدائے تعالیٰ قلم اُٹھایا اور بعونہ تعالیٰ یکم شعبان ۱۳۷۰ھ روز شنبہ کو ایک ہی دن میں یہ رسالہ مکمل ہوگیا۔ اللہ اس کو ہم سب مسلمانوں کے لئے نافع و مفید بنادیں۔ آمین۔

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

یکم شعبان ۱۳۷۰ھ

قمار کی تعریف

ہر وہ معاملہ جو نفع اور نقصان کے درمیان دائر اور مبہم ہو اصطلاح شرع میں قمار اور میسر کہلاتا ہے اُردو زبان میں اس کو جوا کہا جاتا ہے جیسے دو شخص آپس میں بازی لگائیں کہ تم آگے بڑھ گئے تو میں تم کو ایک ہزار روپیہ دوں گا اور میں بڑھ گیا تو تمہیں ایک ہزار دینے پڑیں گے۔ یا اس طرح کہ اگر آج بارش ہوگئی تو تم ایک ہزار روپیہ مجھے دینا اور اگر نہ ہوئی تو میں تم کو دوں گا۔

یا بند ڈبے ایک مقررہ قیمت مثلاً چار آنہ فی ڈبہ کے حساب سے فروخت کئے جائیں کسی ڈبہ میں پانچ روپیہ کی چیزیں ہوں اور کسی میں دو پیسے کی تو اس ابہام اور دائر بین النفع والضرر صورت میں اس کی خریداری قمار ہے اس کی مختلف لاتعداد صورتیں ہوسکتی ہیں اور ہر زمانہ میں ہر خطہ میں مختلف طریقوں سے قمار کھیلا جاتا رہا ہے۔

عرب میں اس کا ایک خاص طریق تھا کہ قمار کے لئے دس تیر دس ناموں سے متعلق تھے اور تیر کے نام پر کچھ حصے ایک یا دو یا تین یا زیادہ مقرر تھے بعض تیر بے نصیب

بھی تھے جن پر کوئی حصہ مقرر نہ تھا ان تیروں کو رلا ملا کر ایک ایک شخص کے نام سے ایک ایک تیر کسی شخص سے اٹھواتے تھے جس شخص کے نام پر جس قسم کا تیر نکل آیا وہ ہی اس کا نصیب ہوتا تھا اور اس تیر پر جتنے حصے مقرر تھے وہ ان کا مالک سمجھا جاتا تھا، اور جس شخص کے نام پر بے نصیب تیر نکلتا وہ بالکل محروم رہتا تھا اس کے ساتھ عادت یہ تھی کہ ایک اونٹ ذبح کر کے اس کو ان تیروں کے مقررہ حصوں کے موافق تقسیم کرتے تھے اور جس شخص کے نام بے نصیب نکلتا ایک طرف تو وہ اُونٹ کے گوشت سے محروم رہتا تھا دوسری طرف اُونٹ کی قیمت بھی اسی کو ادا کرنا پڑتی تھی اس خاص قسم کے قمار کو قرآن میں میسر اور ازلام کے نام سے موسوم فرمایا ہے میسر وہ اُونٹ جو قمار کے لئے ذبح کر کے تقسیم کیا جائے اور ازلام وہ تیر جن کے ذریعہ قمار کے حصوں کی مقدار متعین کی جائے۔ اس کے علاوہ خرید و فروخت میں بھی مختلف صورتیں قمار کی رائج تھیں جن کو بیع ملامسہ یا منابذہ وغیرہ کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے اور احادیث نبویہ میں ان کی حرمت وارد ہوئی ہے۔

اسلام سے پہلے قمار نہ صرف رائج بلکہ شرافت و عزت اور مایہ تفاخر سمجھا جاتا تھا اور مزید تفاخر کے لئے یہ لوگ جو حصے قمار میں جیت لیتے تھے ان کو نہ کھاتے بلکہ فقراء پر تقسیم کر دیتے تھے (تفسیر کبیر للرازی ص ۲۲۳ ج ۲)

قمار کی حُرمت

دین اسلام جو الٰہیات اور عبادات کی طرح معاشیات اور اقتصادیات میں بھی اپنا ایک عادلانہ اور معتدلانہ نظام رکھتا ہے وہ اس اندھیر نگری کو کب روا رکھ سکتا تھا، جس میں کوئی شخص کسی کے مال کو بغیر صحیح استحقاق کے قبضا لے اور جس کے نتیجہ میں کوئی غریب غریب اور مفلس سے مفلس ہوتا چلا جائے اور دوسرا بغیر کسی عمل کے قارونی خزانے جمع کرتا جائے۔ یا غرباء اور فقراء کی جیبوں سے ایک بڑی رقم جمع کر کے کسی ایک فرد کو بلا وجہ شرعی اس کا مالک بنا دیا جائے اس لئے ناگزیر تھا کہ

اس کو ناجائز قرار دے ۔ لیکن دین فطرت کی وسعت وہمہ گیری اور انسانی جذبات کی رعایت قابلِ دید اور لائق صد شکر ہے کہ شراب اور قمار جو عام لوگوں کی طبیعت ثانیہ بنے ہوئے تھے ان کو حرام کرنے کا ارادہ کیا گیا تو بیک وقت ان کی حرمت مطلقہ نازل نہیں ہوگی بلکہ ابتداءً ان کی خرابیاں بتلائی جاتی رہیں ۔ ایک عرصہ کے بعد جب ان کی برائی قلوب میں مستقر ہوگئی اس وقت حرمت کے احکام نازل کئے گئے ۔

چنانچہ ابتدا اسلام میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شراب اور قمار کے متعلق سوال کیا گیا کہ یہ حرام ہے یا حلال ہے ۔ ان کے لئے پہلی آیت سورۂ بقر کی نازل ہوئی ۔

یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ ؕ قُلْ فِیْهِمَآ اِثْمٌ كَبِیْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ ؗ وَاِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا	لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے متعلق سوال کرتے ہیں آپ اُن سے کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے کچھ منافع بھی ہیں مگر
(سورہ بقرہ : ۲۱۹)	ان کا گناہ ان کے منافع سے بڑھا ہوا ہے ۔

اس آیت میں حرمت یا حلت کا معاملہ پوری طرح صاف نہ ہوا خاص خاص صحابہ کرام تو وحی کی روش اور طرز سے اس کا ناپسندیدہ ہونا معلوم کر کے ابتداًہی ان چیزوں سے پرہیز کرنے لگے لیکن عام طور پر مسلمان صریح حرمت نازل ہونے تک استعمال کرتے رہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بھی اس میں کوئی قطعی فیصلہ صادر نہ ہوا تا آنکہ سورۂ مائدہ کی آیت نازل ہوئی ۔

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ۝ اِنَّمَا یُرِیْدُ الشَّیْطٰنُ اَنْ یُّوْقِعَ بَیْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِی الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ وَیَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ ۚ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ ۝

اس آیت میں پوری صراحت ووضاحت کے ساتھ شراب وقمار کی حرمت نازل ہوگئی اور اس کی حرمت کو اتنی تاکیدوں کے ساتھ بیان کیا گیا کہ حسب تحریر امام رازی رحمۃ اللہ علیہ اوّل اس کے بیان کو لفظ انما سے شروع فرمایا جو عربی محاورہ کے اعتبار سے ایک خاص

تاکید کا مضمون پیدا کرتا ہے ۔ دوسرے ان چیزوں کو رجس (یعنی گندی چیز) فرمایا گیا جس سے طبع سلیم خود ہی اجتناب کرے ۔ تیسرے اس کو شیطان کا کام قرار دیا گیا ۔ چوتھے خود قمار کی حرمت کو بت پرستی کے ساتھ جمع کر کے اس کی انتہائی شدت تبلائی گئی کہ یہ چیزیں ایک ہی سلسلہ کی کڑیاں ہیں اور یہ سب کچھ تبلا کر فاجتنبوہ یعنی اس سے پرہیز کا حکم دیا گیا پھر اسی پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ اس کی دنیوی اور دینی خرابیاں اگلی آیت میں اس طرح بیان کی ہیں کہ شیطان ان چیزوں سے تمہاری دنیا اور دین دونوں کو برباد کرنا چاہتا ہے کہ دنیا میں اس کی وجہ سے تمہارے آپس میں بغض و عداوت کی بنیاد پڑ جاتی ہے جس کے مفاسد بہت دور تک پہنچتے ہیں اور ان چیزوں کی عادت اللہ تعالیٰ کی یاد اور نماز جیسے فریضہ سے انسان کو روک دیتی ہے اللہ تعالیٰ سب مسلمانوں کو اس کے شر سے بچائے آمین ۔

نزول حرمت کے بعد صحابۂ کرام کا جذبۂ اطاعت شعاری

دیرینہ عادات اور قومی رسوم انسان کی طبیعت میں جبلت اور فطرت کی جگہ لے لیتی ہیں ۔ امتِ مسلمہ کے لئے یہ ایک سخت ترین امتحان کا وقت تھا کہ جو چیزیں آج تک ان کی جزو زندگی اور مایۂ شرافت و اعزاز تھی آج انکو سخت ترین حرام قرار دے دیا گیا یہ وقت بھی تاریخ اسلام میں ایک خاص اہمیت رکھتا ہے ۔

سبحان اللہ ایک طرف دین فطرت کے قانون میں انسانی جذبات و عادات کی رعایت جس طرح قابل شکر و امتنان تھی ۔ اسی طرح نزولِ حرمت کے بعد امت مسلمہ کا جذبۂ فرمانبرداری و اطاعت شعاری بھی دنیا کی تاریخ میں اپنی نظیر آپ ہی ہے ۔

سورہ مائدہ کی آیت مذکورہ نازل ہونے پر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ایک منادی بھیج دیا جو مدینہ کی گلیوں میں یہ اعلان کر دے ۔

الا ان الخمر قد حرمت ۔ خبردار کہ شراب حرام کر دی گئی

منادی کی آواز تھی یا کوئی بجلی کی رو جس نے طبائع اور جذبات کو یکسر بدل ڈالا شراب

جو آپ سے چند منٹ پہلے عرب کی محبوب ترین چیز اور جزو زندگی تھی اس آواز کے سنتے ہی جس کے ہاتھ میں جام تھا اس نے جام کو زمین پر پٹک دیا جس کے منہ سے لگا ہوا تھا کلی کر دی۔ گھر گھر سے جام وسبو کے توڑنے کی آوازیں آنے لگیں۔ مدینہ کی گلیوں میں شراب اس طرح بہہ رہی تھی جیسے بارش کے بعد رو کا پانی۔

جلیل القدر صحابی حضرت انس ابن مالکؓ کا بیان ہے کہ اس وقت ابو طلحہ کے مکان میں صحابہ کرام کی ایک جماعت تھی جن میں ابو عبیدہ بن الجراح ابو دجانہ۔ معاذ بن جبل و سہیل بن بیضاء جیسے اکابر شامل تھے میں اس جماعت میں ساقی بنا ہوا ان کو شراب پلا رہا تھا کہ یکایک منادی کی آواز میرے کان میں پڑی اور دوسرے حضرات نے بھی سُنی۔

ہم میں سے کسی نے اس کی بھی ضرورت محسوس نہیں کی کہ باہر نکل کر معاملہ کی مزید تحقیق کریں، بلکہ جام شراب ہاتھوں سے پھینک دیے مٹکے اور صراحیاں توڑ کر ساری شراب نالیوں کے راستے بہا دی گئی اور ہم سب وضو اور غسل کر کے مسجد کی طرف چلے وہاں دیکھا کہ رسول کریم صلعم آیات مذکورہ تلاوت فرما رہے تھے (ابن کثیر ص ۹۴ ج ۲)

حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ بھی اسی طرح ایک جماعت کے ساتھ پینے اور پلانے میں مشغول تھے۔ منادی کی آواز انکا کان میں پڑنا تھا کہ جس کے ہاتھ میں جام شراب تھا ہاتھ سے پھینک دیا اور جس کے منہ کو لگا ہوا تھا اس نے فوراً اسی جام میں کلی کر دی جو بڑے برتنوں میں تھی سب کو پھینک دیا گیا (ابن کثیر ص ۹۵ ج ۲)

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ ایک صحابی کا کاروبار یہی تھا کہ خیبر سے شراب لاتے اور مدینہ میں فروخت کرتے تھے اتفاقاً نزول حرمت کے وقت وہ خیبر شراب لینے کے لئے گئے ہوئے تھے۔ کافی مقدار شراب کی مشکیزوں میں لئے ہوئے مدینہ میں داخل ہو رہے تھے کہ کوئی صحابی راستہ میں مل گئے اور یہ خبر سنا دی کہ شراب حرام کر دی گئی ہے۔ شراب لانے والے یہ بزرگ جس جگہ تک پہنچے تھے وہیں کھڑے رہ گئے اور اس کو گوارا نہ فرمایا کہ حرمت کی خبر سننے کے بعد شراب کے مشکیزوں کو لیکر ایک قدم بھی آگے بڑھائیں بلکہ وہیں ایک ٹیلہ پر یہ سب مشکیزے رکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر

ہوئے اور عرض کیا کہ مجھے یہ خبر ملی ہے کیا صحیح ہے؟ آپ نے تصدیق فرمائی پھر عرض کیا کہ کیا مجھے اس کی اجازت ہے کہ میں نے جس سے خریدا ہے اُسی کو واپس کر دُوں۔ فرمایا نہیں اب اس کا واپس کرنا بھی آپ کے لئے جائز نہیں۔ عرض کیا کہ میں یہ کسی غیر مسلم کو ہدیہ دیدوں جس کے مجھ پر احسان ہیں۔ ارشاد ہوا کہ (یہ بھی) نہیں۔ پھر عرض کیا کہ اس مال میں چند یتیموں کا مال بھی شامل تھا جو میری سرپرستی میں ہیں اس کا کیا کروں۔ ارشاد فرمایا کہ جب ہمارے پاس بحرین کا مال (سرکاری خزانہ) آئے اس وقت آجاؤ یتیموں کے حق کا معاوضہ بیت المال سے دے دیا جائے گا (یہ بزرگ خدمت اقدس سے واپس ہوئے) اور اسی ٹیلے پر مشکیزوں کے دہانے کھول دیے جس کے نیچے شراب اس طرح بہنے لگی جیسے بارش کا پانی (تفسیر ابن کثیر ص ۹۶ ج ۲)

یہ موقع حرمت شراب کی روایات و واقعات جمع کرنے کا نہیں۔ مگر چونکہ شراب کی حرمت میسر و قمار کے ساتھ ساتھ نازل ہوئی اس لئے اس سلسلہ میں حضرات صحابہ کے جذبۂ اطاعت شعاری کا ایک نمونہ پیش کرنے کے لئے یہ روایات قلم پر آگئیں۔

انھیں روایات سے اس کا بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ جب ان مقبولانِ الٰہی کا شراب جیسی چیز کے بارے میں یہ حال ہے جس کا ایک وقت چھوڑنا بھاری تھا تو میسر و قمار سے ان حضرات کے اجتناب و پرہیز کا کیا حال ہوا ہوگا۔

چنانچہ تاریخ شاہد ہے کہ آیت کے نزول کے بعد جن اُمور میں قمار کا شبہ بھی ہوتا تو صحابۂ کرام اس کے پاس رہ جاتے تھے۔

صحیح بخاری کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من قال لصاحبہ تعالی اقامرك فالیتصدق۔ اگر کسی شخص نے کسی سے محض زبان سے بھی کہہ دیا کہ آؤ جوا کھیلیں (خواہ عمل نہ کیا ہو) تو وہ بھی ایک گناہ کا مرتکب ہو گیا۔ اس کو چاہیئے کہ اس گناہ کی تلافی کے لئے صدقہ کرے۔

تنبیہ: افسوس ہے کہ شراب اور قمار جن کی حرمت قرآن کریم میں اس قدر تاکید سے آئی اور حدیث میں محض زبان سے کہہ دینے کو بھی جرم قرار دیا گیا آج

کے مسلمان اس سے اتنے غافل ہیں کہ گویا قرآن وحدیث میں اس کی ممانعت ہی نہیں ہے۔ یا معاذ اللہ ان کا قرآن وحدیث پر ایمان ہی نہیں۔ اور زیادہ افسوس اس کا ہے کہ اس میں بہت سے وہ لوگ بھی مبتلا ہیں جو نماز روزہ کے اعتبار سے دیندار سمجھے جاتے ہیں ان کی واقفیت اور اطلاع کے لئے قمار کی وہ صورتیں بھی لکھی جاتی ہیں جو آج کل عمومًا رائج ہیں۔

قمار کی مرّوجہ صورتیں

حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہٗ فرماتے ہیں:۔

الشطرنج من المیسر	شطرنج بھی قمار میں داخل ہے۔
(رواہ ابن ابی حاتم)	
کل شئ من القمار فھو من المیسر حتی لعب الصبیان بالجو (ابن کثیر ص ۹۱ ج ۲)	ہر چیز جو قمار میں داخل ہے وہ میسر ہی کے حکم میں ہے یہاں تک کہ بچے جو اخروٹ وغیرہ سے ہار جیت کا کھیل کھیلتے ہیں وہ بھی قمار ہے۔

اور حضرت راشد بن سعد اور حمزہ بن حبیب کا قول بھی یہی ہے کہ بچے جو لکڑیوں سے یا اخروٹ اور بیضوں سے ہار جیت کا کھیل کھیلتے ہیں یہ بھی قمار میں داخل ہے۔

قمار کی مذکورالصدر تعریف اور حضرات صحابہ وتابعین کی توجیہ سے ثابت ہوا کہ ہمارے زمانہ کے مندرجۂ ذیل کھیل بھی قمار میں داخل ہیں اور قرآن کریم کی وعید شدید ان پر عائد ہوتی ہے۔ مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ اپنے اور اپنے بچوں کے اعمال کا جائزہ لے کر ان سے بچنے اور بچانے کی فکر کریں۔

گھوڑدوڑ موجودہ زمانہ کی ریس (گھوڑدوڑ) گھوڑوں کے نمبر پر اپنا داؤ لگانا اور اس کے لئے فیس جمع کرنا۔ کیونکہ یہ وہی نفع ونقصان دائر مبہم قمار کی صورت ہے جس میں کوئی شخص اپنی جمع کردہ فیس بھی ہرا دیتا ہے اور کوئی شخص بڑی رقم حاصل کر لیتا ہے۔

لہ گھوڑدوڑ کی جائز اور ناجائز قسمیں اور ان کے مفصل احکام اس رسالہ کے آخر میں دیکھئے ۱۲ محمد شفیع

موجودہ زمانہ میں ہر قسم کی لاٹری بھی قمار میں داخل ہے اور حرام ہے جس کی سینکڑوں صورتیں بازاروں اور کارخانوں میں رائج ہیں جن میں سے چند مشہور و معروف اقسام کے احکام لکھے جاتے ہیں۔

اخباری معمّے

آج کل وبا کی طرح قمار کی یہ صورت عام ہوگئی ہے جو حل معمّہ کے عنوان سے بہت سے اخباروں اور ماہوار رسالوں کا بڑا کاروبار بنا ہوا ہے۔ معمّہ کی مختلف صورتیں لکھ کر اشتہار دیا جاتا ہے کہ جو شخص اس کا کوئی حل کر کے بھیجے اور اس کے ساتھ اتنی فیس مثلاً ایک روپیہ فیس کا بھیجے تو جن لوگوں کے حل صحیح ہوں گے ان میں سے انعام اس شخص کو دیا جائے گا جس کا نام لاٹری یا قرعہ اندازی کے ذریعہ نکل آئے۔ اس میں بعض لوگ بڑے بڑے انعامات بھی مقرر کرتے ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عام غریب طبقہ کے لوگ بھی یہ سمجھ کر کہ فیس معمولی ہے ایک روپیہ ضائع ہی ہوگیا تو کوئی بڑا نقصان نہیں اور اگر کہیں نام نکل آیا تو ۲ لاکھ ہو جائیں گے۔ اس طمع میں قوم کے ہزاروں لاکھوں افراد معموں کے حل اور ان کے ساتھ ایک ایک روپیہ بھیج دیتے ہیں۔ کھلا ہوا قمار (جوا) ہے کہ ایک شخص اپنا فیس کا ایک روپیہ اس موہوم طریق پر ڈالتا ہے کہ یا تو یہ روپیہ بھی ضائع ہوگیا اور یا ہزاروں روپیہ لے کر آیا اسی کا نام شرع اسلام میں جوا یا قمار ہے۔ بعض رسالوں میں یہ کاروبار کروڑوں کی حد تک پہنچ جاتا ہے۔ اس میں اگر وہ کوئی اور بے ایمانی بھی نہ کریں بلکہ وعدہ کے مطابق انعامات تقسیم کردیں تب بھی اس کاروبار والوں کو لاکھوں کروڑوں کی رقم بچ جاتی ہے جو لاکھوں غریبوں کے خون پسینہ کی کمائی ہوتی ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عوام غریب سے غریب تر ہوتے چلے جائیں ان کا خون چوس کر لکھ پتی کروڑ پتی بنتے چلے جائیں۔ قمار کے حرام اور ناجائز ہونے کی ایک یہی وجہ کافی ہے کیونکہ اسلام کے اقتصادی نظام میں اُصولی طور پر شدت کے ساتھ اس کا انسداد کیا گیا ہے کہ دولت عوام کے ہاتھوں سے سمٹ کر چند افراد کے ہاتھوں میں مقید ہوجائے۔

معمہ بازی کا مروجہ قمار اس وجہ سے اور بھی زیادہ سخت اور ہزاروں گناہوں کا مجموعہ ہو جاتا ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کی ورزی کے لئے ڈنکے کی چوٹ تمام عوام کو دعوت دی جاتی ہے ہر ایک آدمی جو اس میں حصہ لیتا ہے قرآن کے کھلے ہوئے حکم کی خلاف ورزی کر کے گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوتا ہے اور اس کاروبار کے چلانے والوں پر ان سب کے گناہوں کا وبال عائد ہوتا ہے اور جو لوگ اس کاروبار کی کسی درجہ میں اعانت کرتے ہیں وہ بھی شریک گناہ ہوتے ہیں۔ اس طرح بیک وقت لاکھوں کروڑوں مسلمان علانیہ طور پر اللہ و رسول کے صریح حکم کے خلاف ایک حرام قطعی کے مرتکب ہو جاتے ہیں اور اس میں ہزاروں لاکھوں دیندار مسلمان بھی مبتلا ہو جاتے ہیں اور پھر اس کا غیر منقطع سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس وبال سے سب کو نجات عطا فرمائیں۔

مختلف مالیت کے بند ڈبوں کی خرید و فروخت

بازاروں اور نمائشوں میں بند ڈبے فروخت کئے جاتے ہیں کسی میں ایک پیسہ کا مال بھی نہیں ہوتا اور کسی میں زیادہ مال ہوتا ہے لوگ اس کو قسمت آزمائی سمجھ کر اختیار کرتے ہیں یہ بھی کھلا ہوا قمار حرام ہے۔

بچوں کے مختلف کھیل

بعض شہروں میں بچے بادام۔ اخروٹ یا کانچ کی گولیوں وغیرہ سے ہار جیت کرتے ہیں یہ بھی قمار میں داخل ہے اور حرام ہے۔ بعض شہروں میں کنکوے اڑا کر پیسوں کی ہار جیت کا کھیل کھیلا جاتا ہے دیہات میں لکڑی کی گیڈیوں یا سرکنڈے کے پوروں سے ہار جیت کھیلی جاتی ہے یہ بھی قمار ہے۔

سٹہ

سٹہ کا سارا کاروبار سٹہ ہی ہے اور بنص قرآن حرام ہے اس کے کاروبار میں کسی قسم کی اعانت بھی حرام ہے۔

پتنگ بازی اور کبوتر بازی

بعض لوگ پتنگ بازی اور کبوتر بازی پر روپیہ کی ہار جیت کھیلتے ہیں۔ یہ کھیل خود بھی ناجائز ہیں اور ان میں روپیہ پیسہ کی ہار جیت دوسرا مستقل گناہ اور حرام صریح ہے۔

انشورنس یا بیمہ بیمہ کے کاروبار کو امداد باہمی کا نام دے کر جائز قرار دینے کی کوشش کی جاتی ہے۔ لیکن اس کی مروجہ صورتیں جتنی ہماری نظر سے گزری ہیں سود اور قمار سے خالی نہیں اس لئے وہ سب حرام ہیں۔ اختیاری حالات میں اس میں مبتلا ہونا گناہ عظیم ہے اس مسئلہ کی تفصیل علٰحدہ رسالہ بیمہ زندگی میں لکھی گئی ہے اس میں ملاحظہ فرمادیں۔

نمائشوں کے انعامی ٹکٹ چند سال سے کراچی لاہور وغیرہ میں دیکھنے میں آیا ہے کہ مختلف قسم کی نمائشوں کے اندر داخلہ کا ٹکٹ ہوتا ہے اور نمائش کے منتظمین یہ اعلان کرتے ہیں کہ جو شخص مثلاً دس روپیہ کا ٹکٹ یک مشت خریدلے گا وہ اپنے اس ٹکٹ کے ذریعہ عام لوگوں کی طرح نمائش میں بھی داخل ہو سکے گا اور ان ٹکٹوں پر بذریعہ قرعہ اندازی کچھ انعام مقرر ہوتے ہیں جس کا نمبر نکل آوے اس کو وہ انعام بھی ملتا ہے۔

یہ صورت صریح قمار سے تو نکل جاتی ہے کیونکہ ٹکٹ خریدنے والے کو اس ٹکٹ کا معاوضہ بصورت داخلہ نمائش مل جاتا ہے۔ لیکن اب مدار نیت پر رہ جاتا ہے جو شخص موہوم انعام کی غرض سے یہ ٹکٹ خریدتا ہے وہ ایک گونہ قمار کا ارتکاب کر رہا ہے اور جس کے پیش نظر صرف نمائش میں جانا اور انتہائے انعام کی ہوس پیش نظر نہیں پھر اتفاقاً انعام بھی مل گیا وہ قواعد کی رُو سے قمار کے حکم سے نکل گیا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

نوٹ: ربیع الثانی ۱۳۷۰ھ میں خواجہ ناظم الدین صاحب سابق گورنر جنرل پاکستان نے ریس (گھوڑدوڑ) کے متعلق ایک سوال بھیجا تھا جس کا جواب کسی قدر تفصیل کے ساتھ لکھا گیا مناسب معلوم ہوا کہ اس کو بھی اس رسالہ کا جزو بنادیا جائے وہ بطور ضمیمہ ملحق کر دیا گیا ہے۔ واللہ الموفق والمعین۔

بندہ محمد شفیع یکم رمضان ۱۳۷۰ھ

فی اربع ساعات بلاہور

گھوڑ دوڑ کے شرعی احکام

آج کل مسلمانوں کی معاشرت۔ معاملات۔ اخلاق اسلام سے جس قدر بیگانہ ہوگئے ہیں وہ کسی پر مخفی نہیں۔ سود، قمار، رشوت جو قرآن وحدیث کی بے شمار تصریحات سے باجماع امت حرام ہیں آج مسلمانوں کا کوئی بازار کوئی سوسائٹی کوئی گھران سے خالی نہ رہا۔ الا ماشاء اللہ۔

ان بلاؤں کا شکار ایک تو وہ طبقہ ہے جس کو حلال حرام اور شریعت کی موافقت مخالفت کی طرف کوئی التفات ہی نہیں ان کے سامنے تو ان کے احکام پیش کرنا ایک درجہ میں بے سود ہے۔ لیکن ایک ایسا طبقہ بھی ہے جو کچھ نہ کچھ اس کی فکر رکھتا ہے، مگر ناواقفیت یا غفلت کیوجہ سے ان میں مبتلا ہے ایسے لوگوں کے لئے ضرورت ہے کہ ان کو صحیح احکام سے آگاہ کیا جائے۔ انھیں مسائل میں سے آج کل ایک اہم مسئلہ ریس (گھوڑ دوڑ) کا ہے جس میں ابتلا عام ہے شریعت اسلام کے عادلانہ اور معتدلانہ نظام میں نہ ہر کھیل سے مطلقاً روکا گیا ہے اور نہ اس کو غیر محدود وسعت دی گئی ہے بلکہ جن کھیلوں کے ذریعہ قوتِ جہاد اور قوتِ جسمانی پیدا ہوتی ہے ان کو نہ صرف جائز بلکہ مستحسن قرار دیا گیا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل سے اس کے استحسان کو ثابت فرمایا آپ نے خود گھوڑ دوڑ کرائی۔ پیادہ دوڑ پر انعام دیا۔ تیر اندازی اور پیراکی سیکھنے کی ہدایت فرمائی۔ حبشیوں کی نیزہ بازی کی مشق کو خود کھڑے ہو کر معائنہ فرمایا اور صدیقہ عائشہ رضی اللہ عنہا کو دکھلایا وغیرہ۔ اس کے مقابل ایسے کھیل جن میں کوئی دینی و دنیاوی فائدہ نہیں یا جن میں انفرادی یا اجتماعی مضرتیں ہیں ان کو سختی سے منع فرمایا۔ انھیں مضر صورتوں میں وہ کھیل ہیں جن میں قمار (جوا) ہو۔

گھوڑ دوڑ جیسا کہ اوپر معلوم ہوا ایک مفید کھیل ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولاً وعملاً اس کی اجازت دی ہے اور اس میں بازی لگانے اور بازی لے جانے والے کے لئے مشروط انعام ومعاوضہ کی بھی خاص شرائط کے ساتھ اجازت دی ہے لیکن افسوس ہے کہ آج کل اپنے گھر کے جواہرات چھوڑ کر دوسروں کے دروازوں پر دریوزہ گری کو

کو مایۂ ناز سمجھنے لگے اور صورت و سیرت تمدن و معاشرت سب میں غیروں کی نقالی ہی میں فخر محسوس کرنے لگے۔ یہاں تک کہ عام کھیلوں میں بھی غیروں کی نقالی ہی رہ گئی۔ اس نقالی میں کوئی دوسری مضرت نہ ہوتی جب بھی ایک غیرت مند قوم کے لئے نازیبا تھی خصوصًا جب کہ غیر مسلموں نے قمار جیسی حرام چیزوں کو ان میں شامل کردیا تو مسلمان پر لازم ہوگیا کہ ان سے یکسر اجتناب کرے۔

ہماری گھوڑ دوڑ بھی اسی مشق ستم کا نشانہ بن گئی جو چیز اسباب جہاد میں داخل اور ذریعہ عبادت تھی وہ اب محض ایک قمار اور لہو و لعب بن کر رہ گئی۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے۔ ہمارے محترم عزت مآب الحاج خواجہ ناظم الدین صاحب گورنر جنرل پاکستان کو اُنھوں نے گھوڑ دوڑ کے متعلق علمائے استفسار کرنے کی ضرورت محسوس فرما کر بعض علمائے شام سے فتویٰ حاصل فرمایا پھر علماء پاکستان سے استفسار کیا اس سوال کے جواب میں جو کچھ لکھا گیا وہ ایک مفید مجموعہ ہوگیا۔ اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ عام فائدہ کے لئے اس کو بصورت رسالہ شائع کردیا جائے جس میں گھوڑ دوڑ کی جائز اور ناجائز قسمیں اور جائز قسم کے لئے ضروری شرائط کی تفصیل درج ہے۔ واللہ الموفق والمعین۔

بہت سے کام ایسے ہیں کہ ان کی صورت کھیل تماشہ کی ہے مگر ان کے ذریعہ قوتِ جہاد صحت جسمانی وغیرہ کے اہم فوائد حاصل کئے جاسکتے ہیں ایسے کھیلوں کو شریعتِ اسلام نے نہ صرف جائز بلکہ خاص شرائط کے ساتھ ایک درجہ میں مستحسن سمجھا ہے اور ان میں بازی لگانے اور مسابقت کرنے کی بھی اجازت دی ہے بشرطیکہ اس میں قمار کی صورت نہ ہو جس طرح ایسے کھیلوں سے سختی کے ساتھ منع کیا ہے جن میں قمار بازی ہو یا جن کے سبب میں کوئی دینی یا دنیوی فائدہ نہیں یا جن میں انفرادی یا اجتماعی مضرتیں ہیں۔

گھوڑ دوڑ حدیث میں حضرت عبد اللہ ابن عمر رضؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑ دوڑ کرائی (جصاص ص۸۸ ج ۱) اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا لا سبق الا فی خُفٍّ او حافرٍ او نصل۔ (جامع صغیر۔ مسند احمد عن ابی ہریرۃ رضؓ) حدیث میں لفظ سبق وارد ہوا ہے۔ جس کے

معنی اس معاوضہ یا انعام کے ہیں جو کسی بازی میں آگے بڑھنے والے کو دیا جاتا ہے (صرح بہ فی شرح الجامع الصغیر) اس لئے معنی حدیث کے یہ ہیں کہ کسی مسابقت بازی میں معاوضہ یا انعام مقرر کرنا جائز نہیں بجز اونٹوں کی دوڑ یا گھوڑ دوڑ یا تیر اندازی (نشانہ بازی) کے۔

احادیث مذکورہ سے معلوم ہوا کہ خاص صورتوں میں بازی و مسابقت اور اس پر معاوضہ یا انعام مقرر کرنا صرف مذکورہ تین چیزوں میں جائز ہے اور بعض حضرات فقہاء نے پیادہ دوڑ میں بازی لگانے کو بھی مذکورہ تین قسموں کے ساتھ شامل کر کے چار قسمیں کر دی ہیں۔ کیونکہ پیادہ دوڑ بھی قوتِ جہاد کے اسباب میں سے ہے اور حضرت صدیقہ عائشہ رض کی ایک حدیث اس کی مؤید ہے (شامی صـ۲۵۵ ج ۵ کتاب الکراہیۃ)

پھر گھوڑ دوڑ وغیرہ کی بازی اور اس پر معاوضہ یا انعام کی چند صورتیں ہیں جن میں حسب تشریح قرآن و حدیث بعض جائز ہیں بعض ناجائز۔

گھوڑ دوڑ کی جائز صورتیں

مندرجہ ذیل تمام صورتوں میں جواز کے لئے دو صورتیں لازمی ہیں اول یہ کہ اس کا مقصد محض کھیل تماشہ نہ ہو بلکہ قوتِ جہاد یا ورزش جسمانی ہو۔ دوسرے یہ کہ جو انعام مقرر کیا جائے وہ معلوم متعین ہو۔ مجہول یا غیر معین نہ ہو (شامی وغیرہ)

(۱) مشروط معاوضہ پر گھوڑ دوڑ کی جائز صورت ایک یہ ہے کہ فریقین جو اپنے اپنے گھوڑے دوڑا کر بازی لگا رہے ہیں آپس میں کسی کو کسی سے کچھ لینا دینا نہ ہو۔ بلکہ حکومت وقت یا کسی تیسرے شخص یا جماعت کی طرف سے بطور انعام کوئی رقم آگے بڑھنے کے لئے مقرر ہو۔ بدائع الصنائع میں ہے:۔

(کذلک ما یفعلہ السلاطین وھو ان یقول السلطان لرجلین من سبق کما فلہ کذا فھو جائز لما بینا ان ذلک من باب التحریض علے استعداد اسباب الجہاد خصوصا من السلطان (بدائع صـ۲۰۶ ج۶ وشامی ص ۳۵۴ ج۵)۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ آگے بڑھنے والے کے لئے معاوضہ یا انعام فریقین ہی میں سے ہو مگر صرف ایک طرف سے ہو دوطرفہ شرط نہ ہو۔ مثلاً زید وعمر گھوڑوں کی دوڑ میں بازی لگا رہے ہیں۔ زید یہ کہے کہ اگر عمر آگے بڑھ گیا تو میں اس کو ایک ہزار انعام دوں گا۔ دوسری طرف سے یہ نہ ہو کہ اگر زید بڑھ گیا تو عمر ایک ہزار دے گا دوطرفہ شرط کی صورت قمار حرام ہے۔

(۳) فریقین میں دوطرفہ شرط بھی حنفیہ کے نزدیک ایک خاص صورت میں جائز ہے وہ یہ کہ فریقین ایک تیسرے گھوڑے سوار کو مثلاً خالد کو اپنے ساتھ شریک کریں پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔

(الف) شرط کی صورت یہ ٹھہرے کہ زید آگے بڑھے تو عمر ایک ہزار روپیہ اس کو دے اور عمر آگے بڑھے تو زید اتنی ہی رقم اس کو ادا کرے اور اگر خالد بڑھ جائے تو اس کو کچھ دینا کسی کے ذمہ نہیں۔

(ب) شرط اس طرح ہو کہ خالد آگے بڑھ جائے تو زید وعمر دونوں اس کو ایک ایک ہزار روپیہ دیں اور زید وعمر دونوں یا ان میں سے کوئی ایک آگے بڑھے تو خالد کے ذمہ کچھ نہیں۔ لیکن زید وعمر میں باہم جو آگے بڑھے دوسرے پر اس کو ایک ہزار ادا کرنا لازم آئے۔

ان دونوں صورتوں میں جو تیسرا آدمی شریک کیا گیا ہے اس کو حدیث کی اصطلاح میں محلّل کہا گیا ہے اور دونوں صورتوں میں یہ امر مشترک ہے کہ تیسرے آدمی کا معاملہ نفع وضرر میں دائر نہیں بلکہ ایک صورت میں اس کا نفع متعین ہے۔ دوسری میں اس کا کچھ نقصان نہیں۔

شرط۔ اس تیسری صورت کے لئے حسب تصریح حدیث یہ ضروری شرط ہے کہ یہ تیسرا گھوڑا زید وعمر کے گھوڑوں کے ساتھ مساوی حیثیت رکھتا ہو جس کی وجہ سے اس کے آگے بڑھنے اور پیچھے رہ جانے کے دونوں احتمال مساوی ہوں۔ ایسا نہ ہو کہ کمزوری یا عیب کی وجہ سے اس کا پیچھے رہنا عادۃً یقینی ہو یا زیادہ قوی اور چالاک ہونے کی وجہ

سے اس کا آگے بڑھ جانا یقینی ہو۔ حدیث میں ہے۔

من ادخل فرسا بین فرسین وھو لا یأمن ان یسبق فلا بأس بہ

من ادخل فرسا بین فرسین وھو آمن ان یسبق فھو قمار (ابوداؤد

ومسند احمد)

بدائع الصنائع میں شرائط جواز بیان کرتے ہوئے مذکورالصدر پوری تفصیل لکھی ہے (بدائع الصنائع ص ۲۰۶ ج ۶) نیز عالمگیری کتاب الحظر والاباحتہ باب اور شامی ص ۲۵۴ ج ۵ میں بھی یہ سب تفصیل موجود ہے۔

گھوڑدوڑ کی ناجائز صورتیں

۱۔ گھوڑدوڑ وغیرہ کی بازی محض کھیل تماشہ یا روپیہ کی طمع کے لئے ہو اور استعداد قوتِ جہاد کی نیت نہ ہو۔ شامی

۲۔ معاوضہ یا انعام کی شرط فریقین میں دوطرفہ ہو اور کسی تیسرے کو اپنے ساتھ بتفصیل مذکورہ بالا نہ ملایا جائے تو یہ قمار اور حرام ہے (بدائع، شامی، عالمگیری)

۳۔ ریس کی مرّوجہ شکل کہ گھوڑوں کی دوڑ کسی کمپنی کی طرف سے ہوتی ہے۔ گھوڑے کمپنی کی ملک اور سوار اُس کمپنی کے ملازم اور دوسرے لوگ گھوڑوں کے نمبر پر اپنا داؤ لگاتے ہیں جس کی فیس ان کو داخل کرنا ہوتی ہے جس نمبر کا گھوڑا آگے بڑھ جائے اُس پر داؤ لگانے والے کو انعامی رقم مل جاتی ہے۔ باقی سب لوگوں کی فیس ضبط ہوجاتی ہے۔

یہ صورت مطلقاً قمار حرام ہے۔ اوّل تو اس ریس کو قوتِ جہاد پیدا کرنے سے کوئی واسطہ نہیں۔ کیونکہ بازی لگانے والے نہ گھوڑے رکھتے ہیں نہ سواری کی مشق سے ان کو کچھ کام ہے۔ ثانیاً جو صورت معاوضہ رکھی گئی ہے کہ ایک شق میں داؤ لگانے والے کو انعامی رقم ملتی ہے اور دوسری شق میں اس کو اپنی دی ہوئی فیس سے دست بردار ہونا پڑتا ہے یہ عین قمار ہے جو بنص قرآن حرام ہے۔

مروجہ ریس کی جو صورت معلوم و معروف تھی اس کا حکم لکھا گیا ہے اگر اس میں کچھ مزید تفصیلات ہوں تو وہ تفصیلات لکھ کر ان کے متعلق دوبارہ سوال کیا جاسکتا ہے۔

تنبیہ

جو احکام اور جائز و ناجائز کی تفصیل گھوڑوں کی دوڑ میں لکھی گئی ہے یہی حکم اونٹوں کی دوڑ اور پیادہ دوڑ اور نشانہ میں بازی لگانے کا ہے (کما مر من الحدیث)

دوسرے کھیلوں میں بازی لگانے کے احکام

مذکور الصدر اقسام چہارگانہ یعنی گھوڑ دوڑ۔ اونٹوں کی دوڑ۔ پیادہ دوڑ۔ نشانہ بازی کے علاوہ دوسرے کھیلوں میں کچھ تفصیل ہے۔

مفید کھیل

جن کھیلوں سے کچھ دینی یا دنیوی فوائد حاصل ہو سکتے ہیں وہ جائز ہیں بشرطیکہ انھیں فوائد کی نیت سے ان کو کھیلا جائے۔ محض لہو و لعب کی نیت نہ ہو۔ لیکن اس کی بازی پر کوئی معاوضہ یا انعام مشروط مقرر کرنا جائز نہیں۔

مثلاً گیند کا کھیل کہ اس سے جسمانی ورزش ہوتی ہے یا لاٹھی وغیرہ کے کھیل یا پہلوانوں کی کشتی وغیرہ جو قوتِ جہاد میں معین ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح معمہ بازی۔ شعر بازی۔ تعلیمی تاش وغیرہ ہار جیت کی بازی لگانا جائز ہے مگر اس پر کوئی رقم معاوضہ کی مقرر کرنا جائز نہیں۔ بلکہ قمار حرام ہے۔

ولا یجوز الاستباق فی غیر ھذہ الاربعۃ کالبغل بالجعل واما بلا جعل فیجوز فی کل شئ وقال بعد ذلک لان جواز الجعل فیما مر انما ثبت بالحدیث علی خلاف القیاس۔ فیجوز ما عداھا بدون الجعل وفی القہستانی عن الملتقط من لعب بالصولجان یرید الفروسیۃ یجوز و

عن الجواهر قد جاء الاثر فی رخصۃ المصارعۃ لتحصیل القدرۃ علی المقاتلۃ دون التلھی فانہ مکروہ (شامی ص ۳۵۵ ج ۵)

بے فائدہ کھیل تماشے

ایسے کھیل تماشے جن کے تحت میں کوئی معتد بہا فائدہ دین دنیا کا نہیں ہے وہ سب ممنوع اور ناجائز ہیں خواہ ان پر بازی لگائی جائے یا انفرادی طور پر کھیلا جائے پھر بازی پر کوئی رقم لگائی جائے یا نہیں۔ اور رقم بھی دو طرفہ ہو یا یک طرفہ بہرحال ایسے لغو کھیل شرعاً مطلقاً ناجائز ہیں۔ حدیث میں ہے۔

کل لھو المسلم حرام الا ثلاثۃ ملاعبۃ اھلہ وتادیبہ لفرسہ ومناضلۃ بقوسہ (شامی ص ۲۵۳ ج ۵)

کبوتر بازی۔ پتنگ بازی۔ بٹیر بازی۔ مرغ بازی۔ چوسر۔ شطرنج۔ تاش۔ کتوں کی ریس وغیرہ سب اسی ناجائز صورت کے افراد ہیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

کراچی یکم ربیع الثانی سنہ

تفصیل الاحکام
للارباح الفاسدۃ
والمال الحرام

ناجائز معاملات پر ایک
تصنیف کا
خاکہ

رائج الوقت معاملات کے احکام شرعیہ کی تحقیق کے لئے
حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے مذکورہ بالا نام سے ایک،
کتاب تصنیف کرنے کا ارادہ فرمایا تھا جس کے لئے ابتدائی
تمہید لکھی گئی تھی اور اس میں کتاب کا خاکہ بیان کیا گیا ہے
تفصیل کے لئے "صدائے عاجز درماندہ" ملاحظہ فرمالیں

مغربی تہذیب، طرز معاشرت، طرزِ عمل نے اپنی بھرپور مادّی قوت
کے ذریعہ انسانی زندگی کو غیر شرعی مسائل میں جو مبتلا کیا ہوا اس پر شرعی تحقیق

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الحمد للہ وکفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفی ولاسیما
سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم وآلہ ومن بعدہ
اھتدی

امابعد - اس زمانہ میں حلال روزی حاصل کرنا اس قدر دشوار ہو گیا ہے کہ کوئی خدا کا بندہ اس کا ارادہ بھی کرتا ہے تو بظاہر اس پر معاش کے دروازے بند اور زمین اس پر تنگ نظر آتی ہے۔ کسب معاش کے ذرائع، زراعت، تجارت، ملازمت جہاں نظر ڈالیے، سود، قمار، رشوت اور معاملات باطلہ و فاسدہ سے لبریز ہیں، یہاں تک کہ بعض سطحی نظر والے یہ سمجھنے لگے کہ حلال و حرام کے متعلق اسلامی قانون اس قدر سخت ہے کہ اس پر عمل سخت دشوار ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حلال سے مایوس ہو کر بے دھڑک حرام کے پیچھے پڑ گئے۔

لیکن اگر تھوڑا سا غور کیا جاوے تو معلوم ہو جائے گا کہ موجودہ دشواریاں، قانون اسلامی کی سختی کا نتیجہ نہیں بلکہ ابنائے زمانہ کی کج روی اور ایسی ملحدانہ آزادی کا نتیجہ ہیں کہ اس کے ساتھ وہ کسی آسان سے آسان قانون کی پابندی بھی برداشت نہیں کر سکتے اور جب کثرت ایسے لوگوں کی ہو گئی تو تمام معاملات باطل اور فاسد اور خلاف شرع ہونے لگے۔ اب ہزاروں میں ایک دو اگر یہ چاہیں کہ ہم خلافِ شرع معاملات اور مال حرام سے بچیں تو معاملہ کرنے کہاں جائیں انھیں لوگوں سے معاملات پڑیں گے جن کو حلال و حرام کا ذرا احساس نہیں بلکہ اس کو (معاذ اللہ) تنگ نظری خیال کرتے ہیں، اس لیے روزی حلال طلب کرنے والے کے لیے دشواریاں پیش آگئیں۔ ورنہ اسلامی قانون اس بارہ میں بھی اس قدر سہل اور وسیع ہے کہ دنیا کی کوئی ضروری اور حقیقی

واقعی حاجت اس کے دائرہ میں رہتے ہوئے بند نہیں ہوتی اور یہ صرف اسلام ہی کی شان امتیازی ہے۔ ورنہ دنیا کے دوسرے مذاہب اور ان کے قوانین پر نظر ڈالو تو صرف دو ہی راستے نظر آتے ہیں کہ یا تو تمام دنیوی اور معاشی ضروریات اور بشری حوائج کو چھوڑ چھاڑ کر جوگیوں اور راہبوں کی زندگی اختیار کرلیں اور یا مذہب سے ہاتھ اٹھائیں۔

جس وقت تک عام مسلمانوں میں حلال وحرام کا احساس تھا غیر مسلم بھی معاملات میں ان کی رعایت کرنے پر مجبور تھے اور اس وقت بھی اگر کسی بڑی جماعت کا کوئی خاص مذاق کارخانہ والوں کو معلوم ہوتا ہے تو وہ اپنے سامان کی نکاسی کے خیال سے ان کی رعایت کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔

افسوسناک مسائل آج کل یورپ سے جو دوائیں اور غذائیں آتی ہیں ان کے لیبل اور اشتہار میں بکثرت پایا جاتا ہے کہ اس میں کوئی حیوانی جزو شامل نہیں۔ یہ صرف اس وجہ سے کہ ان کو ہندو قوم کا مذاق معلوم ہے کہ وہ اس سے پرہیز کرتے ہیں اور یہ کہیں نظر نہیں پڑتا کہ اس میں شراب یا کوئی نجس اور چیز شامل نہیں، کیونکہ مسلمانوں نے اپنے طرز عمل سے اس میں احتیاط کا ثبوت نہ دیا۔ ورنہ یورپ کے پیسہ پرست کارخانے خدا کے خوف سے نہیں بلکہ اپنی کساد بازاری کے خوف سے اس پر مجبور ہوتے کہ ستر کروڑ مسلمانوں کے مذاق کا احترام کریں۔

الغرض اس وقت کسب حلال میں جو تنگی پیش آرہی ہے وہ "از ماست کہ بر ماست" کا مصداق ہے، اپنی بے فکری و بے احتیاطی کا نتیجہ ہے، قانون کی سختی ہرگز نہیں اور یہ بدیہی امر ہے کہ جو کام عوام خلائق چھوڑ دیں وہ کتنا ہی آسان ہو اس کا کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ ٹوپی اوڑھنا اور پاجامہ پہننا کوئی مشقت کی چیز نہیں لیکن اگر ساری مخلوق اس کو چھوڑ بیٹھے پھر کوئی قدامت پسند اسی وضع پر رہنا چاہے تو اس کو ٹوپی اور پاجامہ میسر آنا ایک مصیبت ہو جائے گا۔ نہ اس کا سینے والا ملے گا نہ درست کرنے والا روٹی پکا کر کھانا کوئی سخت کام نہیں لیکن اگر ساری دنیا سے یہ رواج مٹ جائے اور سب چاول کھانے لگیں یا آٹے کو کسی دوسرے طریق سے کھانے لگیں اور پھر کوئی چاہے

کہ روٹی کھایا کرے تو روٹی حاصل کرنا ایسی مصیبت ہو جائے گی کہ اس کو ناقابلِ عمل کہنے لگے تو بعید نہیں، اس سے یہ تو واضح ہو گیا کہ اسلامی قانون پر تنگی وسختی کا الزام سراسر بہتان اور غلط ہے جو کچھ تنگی ودشواری ہے وہ محض عام مسلمانوں کی آزادی سے ہے کہ اُن کے نزدیک حلال وحرام میں کوئی فرق نہیں، ایک معاملہ جو ذرا سے تغیر کے ساتھ حلال ہو سکتا تھا اس کو اپنی بے فکری سے حرام طریق پر کیا جاتا ہے لیکن یہ اشکال ابھی تک باقی ہے کہ تنگی خواہ مسلمانوں کی بے فکری ہی سے ہو مگر حلال روزی حاصل کرنے والے کے لئے دشواریاں تو بہرحال پیدا ہو گئیں وہ ایسی صورت میں کیا کرے۔

سو جواب اس کا اوّل تو یہ ہے کہ انسان دنیا کی چند روزہ راحت یا بعض انسانوں کو راضی کرنے کے لئے ہزاروں قسم کی مشقتیں اور مصائب جھیلتا ہے اگر آخرت کی دائمی حیات اور غیر فانی نعمتوں کے لئے اپنے مالک کو راضی کرنے کے لئے بھی اگر کچھ مشقت اٹھائے تو کوئی بڑی بات نہیں، بالخصوص جب کہ مشقت اٹھا کر حلال روزی حاصل کرنے کی صورت میں اس کا اجر وثواب بھی بہت زیادہ بڑھ جائے گا جیسا کہ حدیث صحیح میں اس کا وعدہ ہے۔

دوسرے حق تعالیٰ کا یہ بھی وعدہ ہے کہ جو شخص اس کی رضا جوئی کی فکر میں لگتا ہے وہ اس کے لئے مشکلات میں بھی آسانیاں پیدا فرما دیتے ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ

وَالَّذِیْنَ جَاهَدُوْا فِیْنَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا یعنی جو لوگ ہمارے راستہ میں کوشش کرتے ہیں ہم ان کو اپنے راستے ضرور دکھائیں گے۔

اور اس کا مشاہدہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ اس زمانہ میں جس قدر معاملات باطلہ و فاسدہ پیش آتے ہیں یا جو مجبوریاں ملازمتوں میں پیش آتی ہیں ان کو لکھ کر علماء سے سوال کیا جائے کہ ان میں گناہ اور حرام سے بچنے کی کوئی شرعی تدبیر بتلائی جائے تو یہ تو میں نہیں کہہ سکتا کہ سارے معاملات فاسدہ میں جواز کی صورتیں نکل آویں گی لیکن بامید قوی یہ کہہ سکتا ہوں کہ اکثر معاملات فاسدہ میں بہت معمولی اور آسان تغیر کر دینے سے جواز و حلت کی صورتیں پیدا ہو جاویں گی اور جو کام وہ حرام کر کے کرتے ہیں حلال کر کے کر سکیں گے

لیکن کسی کو حلال کی فکر ہی نہ ہو تو اس کا کیا علاج۔

اسی بنا پر ایک مدت مدید سے احقر کو خیال تھا کہ جو معاملات فاسدہ و باطلہ ملک میں رائج ہیں ان کے متعلق نیز جو مال حرام یا ناجائز کسی کے پاس جمع ہو گیا یا وراثۃً پہنچ گیا اب اس کی ذمہ داری اور گناہ سے بچنے کی صورتوں کے متعلق ایک رسالہ لکھا جاوے لیکن اول تو پیہم امراض و افکار سے نجات نہ ہوئی دوسرے بہت سے معاملات مروجہ کا احقر کو تفصیلی علم نہیں۔ اور اہل معاملہ سے اُس کے معلوم کرنے کی فرصت نہیں اس لئے یہ ارادہ یوں ہی ٹلتا رہا۔ آخر ۱۳۵۹ھ میں جب دار العلوم کی فتوای نویسی کی خدمت دوبارہ احقر پر آئی اور اس قسم کے معاملات کے متعلق کچھ سوالات سامنے آئے تو پھر اس ارادہ کی تجدید ہو گئی اور اب بایں خیال اس رسالہ کو بنام خدا تعالےٰ شروع کرتا ہوں کہ اگر پورا نہ ہو سکے گا تو ایک نمونہ جمع ہو جائے گا جو خود بھی فائدہ سے خالی نہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعد میں کسی اہل علم کو اس کی طرف توجہ ہو اور وہ اس کی تکمیل کر دیں۔ رسالہ کے مضامین کو تین باب پر تقسیم کیا ہے۔

باب اوّل: کسب حلال کی فضیلت اور حرام کا وبال عظیم

باب دوم: مروجہ معاملات فاسدہ میں جواز کی صورتیں یہ باب تین فصلوں پر منقسم ہو گا۔

فصل اول۔ معاملات متعلقہ زراعت

فصل دوم۔ متعلقہ تجارت

فصل سوم۔ متعلقہ ملازمت و اجارہ

باب سوم: ناجائز اور حرام اموال سے متعلقہ احکام۔ یہ باب بھی تین فصلوں پر منقسم ہو گا۔

فصل اول۔ خود کاسب حرام کے متعلق۔

فصل دوم۔ مال حرام سے ہدیہ لینے یا بیع و شراء کرنے کے متعلق۔

فصل سوم۔ وراثت وغیرہ میں مال حرام مل جانے کے متعلق

واللہ الموفق والمستعان وعلیہ التکلان۔

صدائے عاجز و درماندہ

رسالہ تفصیل الاحکام للارباح الفاسدۃ والمال الحرام کی مذکور الصدر تمہید احقر نے اس وقت لکھی تھی جب کہ بنار پاکستان سے پہلے احقر دارالعلوم دیوبند کے صدر مفتی کی حیثیت سے خدمت فتویٰ پر مامور تھا۔ وقت کی اہم ضرورت سمجھ کر یہ تمہید لکھی اور اس تصنیف کے لئے کتب فقہ سے مواد جمع کرنا شروع کیا تھا مگر یہ کام اس پر موقوف تھا کہ ملک میں جو معاملات جدیدہ رائج ہیں اور وہ سود و قمار اور دوسری وجوہ فاسدہ کی وجہ سے ناجائز ہیں، ان کی صحیح صورتیں معلوم ہوں اور ان کے متبادل جائز صورتوں کی تحقیق کی جاوے۔ یہ کام وسیع وقت اور طویل فرصت چاہتا تھا جو اس وقت میسر نہ ہوئی اس لئے تمہید سے آگے کوئی قدم نہ بڑھ سکا یہاں تک کہ پاکستان قائم ہوا اور ہجرت کر کے پاکستان آنا ہوا، اور ایک طویل مدت اس جدید مملکت کے جدید مسائل میں صرف ہوئی اور پھر جب کہ ۱۳۷۰ھ میں کراچی میں ایک دارالعلوم کا قیام عمل میں آیا تو اس کی مصروفیات اتنی ہوئیں کہ اس طرح کے کاموں کے لئے وقت نکالنا مشکل تھا۔ تاہم اس کام کی تکمیل کے لئے ایک عالم کو مستقلاً اس کے لئے تیار کیا کہ وہ کراچی کے مختلف بازاروں۔ صرافہ، کپڑا مارکیٹ اور دوسری مارکیٹوں اور کارخانوں میں جا کر اُن کے ایسے معاملات کی فہرست تیار کریں جو کسی جزوی خلاف شرع صورت کے استعمال کی وجہ سے ناجائز ہیں اور ان کی اصلاح کی جا سکتی ہے۔ یہ کام ایک حد تک ہوا بھی اور کچھ یادداشتیں جمع بھی ہوئیں، مگر افسوس کہ اُس حد تک نہ پہنچا کہ اس ضرورت کی تکمیل ہو سکتی۔

اب ۱۳۹۴ھ ہجری میں جب کہ احقر کی عمر اسی سال کو پہنچنے والی ہے اور مختلف امراض مستقل طور پر لگ گئے ہیں، قویٰ سبھی ساقط ہو گئے خصوصاً نظر

جواب دینے لگی، اس وقت سابق ناتمام مسودات میں یہ تمہید بھی سامنے آئی اس کو اس لئے شائع کرنا مناسب معلوم ہوا کہ شاید کسی دوسرے اہل علم کو اس طرف توجہ ہو جائے اور یہ تمہید اس کام کی تکمیل کا ذریعہ بن جائے۔ ورنہ یہ تو ظاہر ہے کہ سہ

"وَکَمْ حَسَرَاتٍ فی بطون المقابر".

واللہ المستعان وعلیہ التکلان۔

بندہ محمد شفیع

جمعہ ۷ رجمادی الثانیہ ۱۳۹۴ھ

☆☆☆☆☆☆☆☆

حضرات مفتی صاحبؒ کی عربی تالیف احکام القرآن عربی کا تعارف (بقیہ از صفحہ ۳۴۴)

۲/۴۵ **السعی الحثیث فی تفسیر لہو الحدیث** — آیت قرآنی "ومن الناس من یشتری لہو الحدیث" کی مبسوط تفسیر ہے جس میں گانے بجانے اور سماع کی مفصل و مکمل بحث ہے۔

۳/۴۶ **کشف الریب عن علم الغیب** — یہ علم غیب کے مسئلہ پر آیاتِ قرآنی، ارشاداتِ نبویؐ اور ائمہ فقہاء و صوفیاء کی تحقیقات کا بہترین مجموعہ ہے۔

۴/۴۷ **تکمیل الحبور بسماع اہل القبور** — اس میں سماعِ موتیٰ کے معرکۃ الآراء مسئلہ پر قرآن و سنت اور ائمۂ دین کے ارشادات کی روشنی میں تحقیقی بحث کی گئی ہے۔

۵/۴۸ **کشف العناء عن وصف الغناء** — اس میں غناء و مزامیر اور موسیقی کے بارے میں قرآنی آیات کی تفسیر اور احادیث کی تشریح کرکے مسئلہ کو مدلل کیا گیا ہے۔

۶/۴۹ **احاطۃ الشغب فی کراہۃ اللہو واللعب** — اس میں مختلف کھیلوں کے احکام قرآن و سنت کی روشنی میں جمع کئے گئے ہیں۔

۷/۵۰ **تنقیح الکلام فی احکام الصلوٰۃ والسلام** — یہ رسالہ آیۃ ان اللّٰہ وملٰئکتہ یصلون علی النبی۔ الخ کی مبسوط تفسیر ہے، جس میں درود و سلام کے احکام تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں۔

یہ کل پچاس فقہی تصانیف ہیں۔ علاوہ ازیں پینتالیس فقہی رسالے "جواہر الفقہ" میں آگئے ہیں۔ اس طرح صرف فقہی موضوعات پر حضرت مفتی صاحبؒ کی کل ۹۵ تصانیف مل سکی ہیں۔ اور بھی ممکن ہیں۔ جملہ فقہی تصانیف کا تعارف صفحہ ۵۳۵ پر دیکھئے (مرتب مولانا محمد رفیع — ملنے کا پتہ: عارف کمپنی دیوبند، یو۔پی)

اِسلامی ذبیحہ

ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے شرعی شرائط پر مفصل بحث

شبہات کا جواب

اِس کے علاوہ

جدید مشینی ذبیحہ، یہودیوں، عیسائیوں کا ذبیحہ یورپ سے آئے ہوئے گوشت، دوائیں، کھانے پینے کی اشیاء کا شرعی حکم.

شکار سے ذبیحہ اور مسئلۂ ذبح پر مصری علماء کا فتویٰ.

اور دیگر مسائلِ ذبیحہ پر شرعی تحقیق ؛

تاریخ تالیف ———— رجب المرجب ۱۳۸۷ھ

مقام تالیف ———— کراچی

اشاعت اول ———— ماہنامہ البلاغ شعبان، رمضان

شوال ۸۷ھ و ربیع الثانی ۸۸ھ

ذبح کا کیا طریقہ ہے؟ اللہ کا نام لینا کس حد تک ضروری ہے؟ مشینی ذبیحہ کا کیا حکم ہے؟ اہل کتاب کا کونسا ذبیحہ حلال ہے؟ اس مقالہ میں انہی سوالات کا مفصل جواب دیا گیا ہے"

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ

تحقیق، ریسرچ کے نام پر جو فتنہ اجماعی مسائل میں تشکیک بلکہ تحریف دین کا ہمارے ملک میں ادارہ تحقیقات اسلامیہ کے ذمہ دار ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے اپنی تحریروں سے کھڑا کر دیا ہے، اس نے مجبور کیا کہ ذبیحہ اسلامی کے اس مسئلے کو جو دنیا کے تمام مسلمانوں میں معروف اور متفق علیہ ہے پھر از سر نو واضح کیا جائے اور جو شبہات کئے گئے ہیں اُن کا ازالہ کیا جائے۔

اسلامی طریقے سے بہتر ذبح کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے

یہ سب جانتے ہیں کہ دنیا میں گوشت خوری کا دستور انتہائی قدیم ہے، لیکن اسلام سے پہلے جانوروں کا گوشت کھانے کے عجیب عجیب طریقے بغیر کسی پابندی کے اختیار کئے ہوئے تھے، مردار کا گوشت کھایا جاتا تھا زندہ جانور کے کچھ اعضاء کاٹ کر کھا لئے جاتے تھے، جانور کی جان لینے کے لئے بھی انتہائی بے رحمانہ سلوک کیا جاتا تھا کہیں لاٹھیوں سے مار کر، کہیں تیروں کی بوچھار کر کے جانور کی جان لی جاتی تھی۔

اسلام نے سب سے پہلے تو یہ تفریق کی کہ مردار کا گوشت حرام کیا، جو انسان کی جسمانی اور روحانی دونوں صحتوں کو برباد کرنے والا ہے، اُن جانوروں کو حرام قرار دیا جن کے گوشت سے اخلاقِ انسانی مسموم ہو جاتے ہیں، خنزیر، کتا، بلی، درندہ جانور وغیرہ، پھر جن جانوروں کو حلال کیا اُن کا گوشت کھانے میں بھی ایسا پاکیزہ طریقہ تبلایا جس سے ناپاک خون زیادہ سے زیادہ نکل جائے اور جانور کو تکلیف کم سے کم ہو، طبی اصول پر انسانی صحت اور غذائی اعتدال میں اس سے بہتر کوئی طریقہ نہیں ہو سکتا جیسا کہ موجودہ زمانے کے بعض ڈاکٹروں نے تحقیق کے ساتھ اس کو ثابت کیا ہے، بہرحال اسلام نے جانور

کا گوشت کھانے میں انسان کو آزاد نہیں چھوڑا، کہ جس طرح درختوں کے پھل اور ترکاریاں وغیرہ کو جس طرح چاہیں کاٹیں اور کھالیں اسی طرح جانور کو جس طرح چاہیں کھا جائیں۔

یہ ظاہر ہے کہ انسان کی غذا خواہ نباتات سے ہو یا حیوانات سے ہو، سب اللہ کی پیدا کی ہوئی نعمتیں ہیں اور اس حیثیت سے ہر کھانے کو اللہ کا نام لے کر کھانا اور کھانے سے فارغ ہو کر اللہ کا شکر ادا کرنا سنت اسلام ہے، جس کو رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول و فعل سے اتنا عام کیا کہ وہ ایک اسلامی شعار بن گیا، لیکن جانوروں کے ذبح پر اللہ کا نام لینے کا معاملہ اس سے کچھ آگے ہے کہ جانور کا گوشت اس کے بغیر حلال ہی نہیں ہوتا، کوئی غافل انسان ترکاری، پھل وغیرہ کو بغیر اللہ کے نام کے کاٹ کھائے تو اسے غافل تارکِ سنت تو کہا جائے گا لیکن اس کے کھانے کو حرام نہیں کہا جا سکتا، بخلاف جانور کے کہ اس کے ذبح کے وقت بسم اللہ کہنا اس کے حلال ہونے کی شرط ہے، اس کے بغیر سارے آداب ذبح پورے بھی کر دیے جائیں تو بھی جانور مردار و حرام ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہٗ نے حجۃ اللہ البالغہ اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے حجۃ الاسلام میں اسلامی ذبیحہ کی حکمت اور اس کے آداب شرائط پر بصیرت افروز تحقیقات فرمائی ہیں[۱] یہاں ان کو پورا نقل کرنے کا موقع نہیں ان میں سے ایک بات بنیادی اہمیت رکھتی ہے کہ جانوروں کا معاملہ عام نباتی مخلوقات کا سا نہیں، کیونکہ ان میں انسان کی طرح رُوح ہے، انسان کی طرح دیکھنے، سننے، سونگھنے اور چلنے پھرنے کے آلات و اعضاء ہیں، انسان کی طرح ان میں احساس و ارادہ اور ایک حد تک ادراک بھی موجود ہے، اس کا سرسری تقاضا یہ تھا کہ جانور کا کھانا مطلقاً حلال نہ ہوتا، لیکن حکمتِ الٰہیہ کا تقاضا تھا کہ اس نے انسان کو مخدومِ کائنات بنایا جانوروں سے خدمت لینا، ان کا دودھ پینا اور بوقت ضرورت ذبح کرکے ان کا گوشت

---

[۱] ملاحظہ ہو حجۃ اللہ البالغہ ص ۵۰۷ ج ۲، مطبوعہ اصح المطابع کراچی و حجۃ الاسلام ص ۱۶۴ - ۱۶۵ مطبوعہ معارف القرآن دیوبند۔

کھالینا بھی انسان کے لئے حلال کر دیا، مگر ساتھ ہی اس کے حلال ہونے کے لئے چند ارکان اور شرائط بتلائے، جن کے بغیر جانور حلال نہیں ہوتا۔

اسلامی ذبیحہ کے ارکان وشرائط

شرط اوّل سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ ہر ذبح کے وقت اللہ کے اس انعام کا شکر ادا کیا جائے کہ رُوح حیوانی میں مساوات کے باوجود اس نے کچھ جانوروں کو ہمارے لئے حلال کر دیا ہے، اور اس شکر کے ادا کرنے کا طریقہ قرآن و سنت نے یہ بتلایا کہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لیں، بسم اللہ اللہ اکبر کہہ کر ذبح کریں، جس نے ذبح پر اللہ کا نام قصداً چھوڑ دیا اس کا ذبیحہ حلال نہیں، مردار ہے، قرآن کریم کے ارشادات اس معاملہ میں حسب ذیل ہیں:

۱۔ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ۔ (انعام: ۱۲۲)

ترجمہ: "اور ایسے جانوروں سے مت کھاؤ جن پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اور بلاشبہ یہ گناہ کی بات ہے اور یقیناً شیاطین اپنے دوستوں کو تعلیم دے رہے ہیں تاکہ یہ تم سے جدائی کریں، اور تم ان لوگوں کی اطاعت کرنے لگو تو یقیناً تم مشرک ہو جاؤ۔"

۲۔ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ (حج: ۳۶)

ترجمہ: "سو تم ان (اونٹوں کو نحر کرتے وقت) کھڑے کر کے اللہ کا نام لیا کرو۔"

۳۔ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ (حج: ۳۴)

ترجمہ: "اور ہم نے ہر اُمت کے لئے قربانی کرنا اس غرض سے مقرر کیا تھا کہ وہ ان مخصوص چوپاؤں پر اللہ کا نام لیں جو اُس نے اُن کو عطا فرمائے تھے۔"

۴۔ وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ (انعام: ۱۳۸)

ترجمہ :- "اور مویشی ہیں جن پر یہ لوگ اللہ کا نام نہیں لیتے محض اللہ پر افترا باندھنے کے طور پر"

۵ - اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ (نحل : ۱۱۵)

ترجمہ :- "تم پر صرف مردار کو حرام کیا ہے اور خون کو اور خنزیر کے گوشت کو، اور جس چیز کو غیر اللہ کے ساتھ نامزد کر دیا گیا ہو"

۶ - وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ (انعام: ۱۱۹)

ترجمہ :- "اور تم کو کون امر اس کا باعث ہو سکتا ہے کہ تم ایسے جانور میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو"

۷ - اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ (بقرہ : ۱۷۳)

ترجمہ :- "اللہ تعالیٰ نے تو تم پر صرف مردار کو اور خون کو اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو حرام کیا ہے جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو"

۸ - حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (مائدہ : ۳)

ترجمہ :- "تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور خنزیر کا گوشت اور جو جانور کہ غیر اللہ کے نام زد کر دیا گیا ہو اور جو گلا گھونٹنے سے مر جائے اور جو کسی چوٹ سے مر جائے اور جو اونچے سے گر کر مر جائے اور جو کسی کی ٹکر سے مر جائے اور جس کو کوئی درندہ کھانے لگے لیکن جس کو ذبح کر ڈالو"

۹ - وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۔ (مائدہ : ۵)

ترجمہ :- اور جو لوگ کتاب دیے گئے ہیں اُن کا ذبیحہ تم کو حلال ہے اور تمہارا ذبیحہ

اُن کو حلال ہے۔"

۱۰۔ یَسْئَلُوْنَکَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ قُلْ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ فَكُلُوْا مِمَّا اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ (مائدہ : ۴)

ترجمہ :۔ "لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا کیا جانور اُن کے لئے حلال کئے گئے ہیں؟ آپ فرما دیجئے کہ تمہارے لئے کل حلال جانور حلال رکھے ہیں، اور جن شکاری جانوروں کو تعلیم دو اور تم اُن کو چھوڑ دو بھی، اور ان کو اس طریقے سے تعلیم دو جو تم کو اللہ تعالیٰ نے دیا ہے، تو ایسے شکاری جانور جس شکار کو تمہارے لئے پکڑیں، اس کو کھاؤ اور اُس پر اللہ کا نام بھی لیا کرو۔"

آیات مذکورہ سے مندرجہ ذیل امور ثابت ہوتے :۔

۱۔ جانوروں کا معاملہ عام انسانی غذاؤں کی طرح نہیں بلکہ ان کے حلال ہونے کے لئے خاص شرائط ہیں۔

۲۔ سب سے پہلی اور اہم شرط یہ ہے کہ ذبح کرنے کے وقت اللہ کا نام لیا جائے قرآنِ کریم کی مذکورہ آیتوں میں اس شرط کو بہ تکرار ذکر فرمایا ہے اور اس کے مثبت اور منفی دونوں پہلوؤں کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ صرف اُس جانور کا گوشت کھا سکتے ہو، جس کے ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا گیا ہے اور وہ جانور حرام ہے جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔

۳۔ یہ کہ جس جانور پر بوقت ذبح غیر اللہ کا نام لیا گیا وہ حرام ہے جیسے کفار اپنے بتوں اور مصنوعی خداؤں کے نام پر ذبح کیا کرتے تھے۔

۴۔ جو جانور گلا گھونٹ کر یا چوٹ مار کر مارا گیا ہو، یا کسی اونچی جگہ سے گر کر یا کسی کی ٹکر سے مر گیا ہو، یا جس کو کسی درندے نے کاٹا ہو وہ حلال نہیں، بجز اس کے کہ اس کی جان نکلنے سے پہلے اس کو شرعی صورت سے ذبح کر لیا جائے۔

۵۔ ذبح کے وقت اللہ کا نام لینے کی شرط سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ کسی کافر مشرک کا ذبیحہ

حلال نہیں، کیونکہ وہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لینے پر عقیدہ نہیں رکھتے، اس مسئلے میں عام کفار میں سے اہل کتاب کو اس لئے مستثنیٰ کر دیا گیا، کہ اہل کتاب یعنی یہود و نصاریٰ کا اپنا مذہب بھی شریعتِ اسلام کے مطابق ہے کہ ان کے نزدیک ذبح کرنا اور اس پر اللہ کا نام لینا ضروری ہے، گلا گھونٹا ہوا یا چوٹ یا ٹکر سے مارا ہوا جانور حرام ہے۔

۶۔ سورۂ انعام کی آیت مذکورہ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ کے بعد اول تو جس جانور پر اللہ کا نام نہ لیا گیا اس کے کھانے کو فسق اور نافرمانی قرار دیا، اور اس کے بعد ارشاد فرمایا وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ الآیۃ اس میں تبلا دیا گیا کہ اللہ کے نام پر ذبح کئے ہوئے جانور میں شک و شبہ کرنا اور جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اس کو حلال سمجھنا یہ خالص شیطانی تعلیم ہے، اگر تم نے شیطان کی اطاعت اختیار کی تو تم مشرک ہو جاؤ گے۔ امام بخاریؒ[۱] نے آیت کے اس حصے کو انہی لوگوں کے رد میں پیش کیا ہے جو آیتِ مذکورہ میں تاویلیں کر کے اس جانور کو حلال ٹھہرانا چاہتے ہیں جس پر بوقت ذبح اللہ کا نام نہیں لیا گیا، اور اس تاویل کو تلقین شیطانی قرار دیا ہے۔

جانور کے حلال ہونے کی دُوسری شرط

ذکات ہے یعنی جانور کو شرعی طریقہ سے ذبح کرنا شریعتِ اسلام نے جانور کو حلال کرنے کے لئے جو پاکیزہ طریقہ تبلایا قرآن کریم نے اس کا نام ذکوۃ رکھا ہے (الا ما ذکیتم) اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک اختیاری دوسری غیر اختیاری۔

اختیاری صورت سے مراد اُن جانوروں کا ذبیحہ ہے جو گھروں میں پالے جاتے ہیں، جیسے بکری، گائے، بیل، بھینس وغیرہ اور کسی جنگلی جانور جیسے ہرن وغیرہ کو گھر میں پال کر مانوس بنا لیا جائے تو وہ بھی اسی حکم میں داخل ہو جاتا ہے اور غیر اختیاری صورت

[۱] دیکھئے فتح الباری ص ۵۱۲ ج ۹

سے مراد وہ جنگلی اور وحشی حلال جانور ہیں جن کا شکار کیا جاتا ہے، اور اگر پالتو جانوروں میں سے بھی کوئی جانور وحشی ہو کر بھاگ جائے تو وہ بھی اسی حکم میں داخل ہو جاتا ہے۔

اس دوسری قسم غیر اختیاری کے معاملے میں تو شرعی حکم یہ ہے کہ بسم اللہ اللہ اکبر پڑھ کر کسی دھار دار آلے تیر، تلوار وغیرہ سے جانور کو زخمی کر دیا جائے تو وہ حلال ہو جاتا ہے اسی طرح شکاری کتوں کو یا باز وغیرہ کو اگر تربیت دے کر ایسا سدھا لیا جائے کہ وہ جانور کو پکڑ کر لائیں، اور اس میں سے کھائیں نہیں، ایسی صورت میں تربیت یافتہ کتے کو اگر بسم اللہ پڑھ کر شکار کے لئے چھوڑا جائے، اور یہ کتا یا باز جانور کو زخمی کر دے جس سے جانور کی جان نکل جائے تو یہ بھی حلال ہو جاتا ہے۔

قرآن کریم کی آیت مذکورہ سورۂ مائدہ: ۴ میں اسی طرح کے شکار کا بیان ہے اور احادیث صحیحہ میں بسم اللہ پڑھ کر شکاری جانور پر تیر چلانے اور اس کے حلال ہونے کی تصریحات موجود ہیں، تمام کتبِ فقہ میں بھی اس کے مسائل اور جزئیات کی تفصیلات ذکر کی گئی ہیں۔

پہلی یعنی اختیاری صورت میں اونٹ کے لئے تو نحر کرنے کا طریقہ مسنون ہے۔ یعنی اونٹ کے پاؤں باندھ کر کھڑا کر دیا جائے، اور تیر، نیزہ یا چھری اس کے لبّہ میں مار کر خون بہا دیا جائے، قرآن کریم کی آیت مذکورہ سورۂ حج: ۳۶ میں اسی کا بیان ہے اور فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ میں اسی کی تصریح ہے۔

اونٹ کے علاوہ دوسرے جانور بکری، گائے، بیل، بھینس وغیرہ کے لئے مسنون طریقہ ذبح کا ہے۔ کیونکہ قرآن کریم نے گائے کے لئے فرمایا اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً اسی طرح بکرے کیلئے ذِبْحٍ عَظِيْمٍ کے الفاظ ارشاد فرمائے اور اونٹ کے لئے فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ فرمایا اسی قرآنی اشارہ کے مطابق شریعت کا حکم یہ ہوا کہ اونٹ کو نحر اور گائے بیل بکرے وغیرہ کو ذبح کیا جائے۔

ذبح کرنے کے احکام و آداب

اس کی تفصیلات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مندرجہ ذیل احادیث سے واضح ہوتی ہیں۔

۱۔ عن رافع بن خدیج ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ما انہر الدم و ذکر اسم اللہ علیہ فکلوہ لیس السن والظفر

(بخاری ومسلم وسنن اربعہ[1])

ترجمہ:۔ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو دھاردار چیز سے جانور کا خون بہا دے، اور ذبح کرتے وقت اس پر اللہ کا نام لیا جائے (وہ حلال ہے) کھا سکتے ہو، مگر دانت اور ناخن (کہ دھاردار ہونے کے باوجود ان سے ذبح کرنا جائز نہیں، دیگر ہڈیوں کا بھی یہی حکم ہے)"

۲۔ عن عدی بن حاتم قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرر الدم بما شئت واذکر اسم اللہ (ابوداؤد ونسائی، از حوالۂ بالا)

ترجمہ:۔ "جس دھاردار چیز سے چاہو جانور کا خون بہا دو اور ذبح کے وقت اللہ کا نام لو"

۳۔ عن شداد بن اوس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ کتب الاحسان علی کل شئ فاذا قتلتم فاحسنوا القتلۃ واذا ذبحتم فاحسنوا الذبح ولیحد احدکم شفرتہ[2]

ترجمہ:۔ "اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کے متعلق حسن سلوک کا حکم فرمایا ہے، پس اگر تمھیں کسی کو (قصاص وغیرہ میں) قتل کرنا ہو تو بہتر ہیئت میں قتل کرو (کہ آسانی سے جان نکل جائے) اور کسی جانور کو ذبح کرنا ہو تو اچھے طریقے سے ذبح کرو، چنانچہ پہلے اپنی چھری کو خوب تیز کرلو (تاکہ جانور کو زیادہ تکلیف نہ ہو)"

۴۔ عن ابن عمر، امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحد الشفار وان تواری عن البہائم قال اذا ذبح احدکم فلیجہز (قزوینی[3])

ترجمہ:۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھریوں کی دھار کی جانب سے ذبح کرنے

---

[1] جمع الفوائد، ص ۲۰۶ جلد اوّل [2] صحیح مسلم ص ۱۵۲ جلد ۲

[3] جمع الفوائد، ص ۲۰۶ جلد اوّل

کا حکم فرمایا اور حکم فرمایا کہ چھریاں جانوروں کی آنکھ سے چھپا کر رکھی جائیں، نیز فرمایا اگر ذبح کرو تو مکمل طور پر ذبح کرو (ادھورا نہ چھوڑو)۔

۵۔ قال ابن عباس و انس و ابن عمر اذا قطع الراس مع ابتداء الذبح من الحلق ولا یتعمد فان ذبح من القفا لم توکل سواء قطع الرأس ام لم یقطع (بخاری[۱])

ترجمہ:۔ "حضرت ابن عباسؓ اور حضرت انسؓ اور حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ اگر حلق کی جانب سے ذبح کرتے وقت جانور کا سر کٹ کر الگ ہو جائے تو کوئی حرج نہیں لیکن بالارادہ ایسا نہ کرنا چاہیئے کہ یہ مکروہ ہے اور اگر جانور کو پشت کی طرف سے ذبح کیا جائے تو وہ کسی حال میں حلال نہیں، برابر ہے کہ سر کٹ جائے یا نہ کٹے (یعنی دونوں حالتوں میں ناجائز ہے)۔"

۶۔ الذکوۃ بین الحلق و اللبۃ (دارقطنی) وقال ابن عباس الذکاۃ بین الحلق و اللبۃ (بخاری فی الترجمۃ) ومثلہ عن عمرؓ فی تخریج الہدایۃ[۲]

ترجمہ:۔ "ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ ذبح حلقوم اور نرخرہ کے بیچ میں ہونا چاہیئے اور حضرت عمرؓ سے بھی ایسا ہی منقول ہے۔"

۷۔ افر الاوداج بما شئت (ہدایۃ[۳])

ترجمہ:۔ "رگیں (جن کو اوداج کہتے ہیں) انکو اچھے طریقے سے کاٹ دو۔"

۸۔ عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن شریطۃ الشیطان ھی الذبیحۃ یقطع منہا الجلد ولا تفری الاوداج (ابوداؤد[۴])

ترجمہ:۔ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شیطان کے ذبیحہ سے منع فرمایا، یعنی ایسے ذبیحہ سے جس کا صرف اوپر کا گوشت کاٹا جائے اور نرخرہ کے متصل رگیں سالم رہ جائیں۔"

۹۔ نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان تنخع الشاۃ اذا ذبحت (الطبرانی فی المعجم[۵])

---

[۱] بخاری فی تراجمہ ۸۲۸ ج ۲ [۲] نصب الرایہ ص ۲۸۹ ج ۵ [۳] جمع الفوائد ص ۲۰۶ ج ۱

[۴] نصب الرایہ ص ۲۹۲ ج ۵ [۵] نصب الرایہ ص ۲۸۷ ج ۵

ترجمہ:- "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے نخع کرنے سے منع فرمایا (یعنی ذبح میں اتنا مبالغہ کرنا کہ گردن کی ہڈیوں کے سفید مغز اور گودے بھی کاٹے جائیں"

۱۰- قال علیہ الصلوٰۃ والسلام فی امر المجوس غیر ناکحی نسائھم ولا اکلی ذبائحھم (مصنف عبد الرزاق وابن ابی شیبہ[1])

ترجمہ:- "نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آتش پرست کافروں کے متعلق فرمایا کہ ان کی عورتوں سے شادی کرنے اور ان کے ہاتھ کے ذبیحہ کھانے کے علاوہ دوسرے امور میں اُن کے ساتھ اہلِ کتاب جیسا معاملہ کرو (مجوس کے اس حکم میں اہلِ کتاب کے سوا دوسرے کفار و مشرکین سب شامل ہیں کہ) ان کا ذبیحہ اور عورتیں مسلمان کے لئے حلال نہیں حرام ہیں"

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مذکورہ ہدایات سے امورِ ذیل معلوم ہوئے:

اوّل یہ کہ ذبح کا مقام حلق اور لبّہ کے درمیان ہے (حدیث نمبر ۵)

دوم یہ کہ گردن کو پورا کاٹ کر الگ نہ کیا جائے بلکہ حرام مغز تک بھی نہ کاٹا جائے (حدیث نمبر ۷) بلکہ حلقوم اور مری یعنی سانس کی نالی اور اس کے اطراف کے خون کی رگیں جن کو اَوداج کہا جاتا ہے وہ قطع کی جائیں (حدیث نمبر ۶ و ۷) اس طرح نجس خون بھی پورا نکل جاتا ہے اور جانور کو تکلیف بھی بہت کم ہوتی ہے، اس طریق کے خلاف جتنی صورتیں ہیں ان میں خون بھی پورا نہیں نکلتا اور جانور کو بلاضرورت تکلیف بھی شدید ہوتی ہے۔

سوم یہ کہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا جائے یعنی بسم اللہ اللہ اکبر پڑھا جائے۔ (حدیث نمبر ۱ و ۲)

چہارم یہ کہ اس کا پورا اہتمام کیا جائے کہ جانور کو تکلیف کم سے کم ہو، اس لئے یہ حکم دیا کہ چھری کو تیز کر لو اور ایک جانور کو دوسرے جانور کے سامنے ذبح نہ کرو اور مذکورہ حلقوم وغیرہ کو پورا کاٹو، تاکہ جان آسانی سے نکل جائے۔ ایک حدیث میں اس سے بھی منع کیا گیا ہے کہ جانور کے سامنے چھری تیز نہ کی جائے۔

---

[1] نصب الرایہ ص ۲۰۸، ج ۱

پنجم یہ کہ زندہ جانور کا کوئی عضو نہ کاٹو (حدیث ۹)
ششم یہ کہ جانور کو گدّی کی طرف سے ذبح نہ کرو، اس سے یہ بھی معلوم کہ جھٹکا جائز نہیں، جس میں دفعۃً گردن الگ کر دی جاتی ہے۔
ہفتم یہ کہ جو جانور گدّی کی طرف سے ذبح کیا جائے حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک اس کا گوشت بھی حلال نہیں (حدیث نمبر ۹)
ہشتم یہ کہ کفار میں سے اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے دوسرے کسی کافر کا حلال نہیں (حدیث نمبر ۱۰) اور اہل کتاب کے ذبیحہ کی حلت بھی اس وجہ سے ہے کہ اس مسئلے میں ان کا اپنا مذہب بھی اسلام کے مطابق ہے۔

تیسری شرط ذبح کرنے والے کا مسلمان یا کتابی ہونا

جمادات و نباتات کے کاٹنے، تراشنے پکانے بنانے میں اسلام نے کوئی یہ پابندی نہیں لگائی کہ وہ مسلمان ہی کے ہاتھ سے ہو مگر رُوحِ حیوانی کے خصوصی احترام کی وجہ سے جیسے اللہ کا نام بوقتِ ذبح لینا شرط قرار دیا ہے اسی طرح ذبح کرنے والے کا مسلمان ہونا یا کم از کم اہلِ کتاب میں سے ہونا شرط حلت قرار دیا ہے، آیت وطعام الذین اوتوا الکتٰب سے باتفاق ائمہ تفسیر ان کے ذبائح مراد ہیں، گوشت کے علاوہ دوسری غذاؤں میں تو اہل کتاب اور تمام کفار برابر ہیں کہ عام کھانے پینے کی چیزیں جو پاک و حلال ہیں، وہ ہر شخص کے ہاتھ کی حلال ہیں مسلمان ہو یا کوئی کافر یہود و نصاریٰ کے سوا دوسرے کفار کے ذبائح حرام ہونے کے متعلق حدیث نمبر ۱۰ کی تصریح واضح ہے اور تمام طوائف کفار میں سے صرف یہود و نصاری کے ذبیحہ اور ان کی عورتوں سے نکاح کو حلال قرار دینے کی وجہ بھی یہ ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں ان کا اپنا مذہب اور توراۃ و انجیل کی تصریحات بھی علی قرآن اور اسلامی تعلیمات کے مطابق ہیں، اور سینکڑوں تحریفات کے بعد اب تک بھی یہ حکم اس میں موجود ہے، عہد نامہ جدید کی کتاب اعمال میں غیر قوم کے لئے تمام احکام کو ختم کر کے اتنا پھر بھی لکھا گیا ہے کہ "تم بتوں کی قربانیوں کے گوشت اور لہو اور گلا گھونٹے ہوئے

جانوروں اور حرام کاری سے پرہیز کرو۔" (اعمال ۱۵ : ۲۹)

اہل کتاب کون لوگ ہیں؟

قرآن و سنت کی تصریحات کے مطابق اہل کتاب سے مراد صرف یہود و نصاریٰ ہیں سورۂ مائدہ آیت نمبر ۵ میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت منقول ہے:

وطعام الذین اوتوا الکتٰب حل لکم یعنی ذبیحۃ الیہود والنصرانی[1]

یہود و نصاریٰ میں وہ لوگ داخل نہیں جو مذہباً دہریے ہیں خدا اور رسول اور آخرت کے قائل ہی نہیں، جیسے آج کل یورپ کے بہت سے قومی عیسائیوں کا حال ہے کہ محض قومی طور پر وہ مسیحی یا عیسائی کہلاتے ہیں، مگر وہ خدا ہی کے وجود کے قائل نہیں پھر کسی رسول و پیغمبر کے کیا قائل ہوتے اسی لئے حضرت علیؓ نے نصاریٰ بنی تغلب کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا اور فرمایا کہ یہ لوگ دین نصرانیت میں سے سوائے شراب نوشی کے اور کسی چیز کو نہیں مانتے[2] ہاں جو لوگ اللہ تعالیٰ کے وجود کے قائل اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو نبی اور تورات و انجیل کو اللہ کی کتاب مانتے ہیں وہ اہل کتاب میں داخل ہیں، اگرچہ انھوں نے اپنے دین کو بدل ڈالا ہے، تورات و انجیل میں تحریف کر ڈالی ہے اور تثلیث وغیرہ جیسے مشرکانہ عقائد اختیار کر لئے ہیں، مگر یہ آج کے نہیں، نزول قرآن کے زمانے میں بھی اُن کا یہی حال تھا، اور قرآن کریم نےان حالات کے باوجود ان کو اہل کتاب قرار دیا اور ان کے ذبائح کو حلال کیا اور ان کی عورتوں سے نکاح جائز قرار دیا، امام تفسیر ابن کثیر نے اس پر علمائے امت کا اجماع نقل کر کے فرمایا لانھم یعتقدون تحریم الذبح لغیر اللہ ولا یذکرون علی ذبائحھم الا اسم اللہ وان اعتقدوا فیہ تعالیٰ ما ھو منزہ عنہ تعالیٰ وتقدس[3]

---

[1] تفسیر القرطبی ص ۷۶ ج ۲   [2] تفسیر القرطبی ص ۷۶ ج ۲

[3] تفسیر ابن کثیر ص ۱۹ ج ۲

خلاصۂ کلام

قرآن وسنت کی مذکورہ بالا تصریحات سے اسلامی ذبیحہ کے لئے تین شرائط ثابت ہوئیں:

۱۔ ذابح کا مسلمان یا کتابی ہونا۔
۲۔ بوقت ذبح اللہ کا نام لینا۔
۳۔ شرعی طریق پر حلقوم اور سانس کی نالی اور خون کی رگیں کاٹ دینا۔

ان میں سے کوئی ایک بھی رہ جائے تو وہ اسلامی ذبیحہ نہیں۔ یہ سب بیان اختیاری ذکات کا تھا، غیر اختیاری ذکات، شکار وغیرہ کے احکام درج ذیل ہیں:

شکار کے احکام

اوپر اسلامی ذبیحہ کے متعلق قرآن مجید کی دس آیات اور چند احادیث پیش کی گئی ہیں ان میں ایک تو عام ذبائح کا حکم مذکور ہے جو گھریلو اور پالتو جانوروں سے متعلق ہے جن کے حلال ہونے کے لئے تین شرطوں کی تصریح پوری وضاحت کے ساتھ آچکی ہے یعنی ذابح کا مسلمان ہونا ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا اور عروق ذبح کو دھاردار چیز سے قطع کرنا۔

دوسرا حکم شکار کا بھی سورۂ مائدہ کی آیت نمبر ۴ میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ تربیت یافتہ کُتّے وغیرہ کو اگر بسم اللہ کہہ کر شکار پر چھوڑا جائے اور وہ جانور کو زخمی کر کے پکڑ لائے اور خود اس میں سے نہ کھائے تو یہ شکار حلال ہے۔ احادیث صحیحہ میں بسم اللہ پڑھ کر شکار پر تیر پھینکنے کا بھی یہی حکم مذکور ہے۔ اس حکم کی مزید وضاحت مندرجہ ذیل روایاتِ حدیث میں ہے۔

عن ابی ثعلبۃ رضؓ اذا ارسلت کلبک فاذکر اللہ واذا رمیت بسھمک فاذکر اللہ (ابن کثیر، مائدہ)

جب تم اپنے تربیت یافتہ شکاری کتے کو شکار پر چھوڑ دو تو اللہ کا نام لو اور جب تم شکار پر تیر پھینکو تو اللہ کا نام لو۔

اور حضرت عدی بن حاتم رضؓ کی حدیث صحیح بخاری و مسلم میں بالفاظ ذیل آئی

ہے:

اذا ارسلت کلبک فاذکر اسم اللہ فان امسک علیک فادرکتہ حیا فاذبحہ وان ادرکتہ قد قتل ولم یاکل منہ فکلہ وان اکل فلا تاکل فانما امسک علی نفسہ وان وجدت مع کلبک کلبا غیرہ وقد قتل فلا تاکل فانک لا تدری ایہما قتل واذا رمیت بسہمک فاذکر اسم اللہ

جب تم اپنے کتے کو شکار کے لئے چھوڑو تو اللہ کا نام لو، اگر اس نے شکار کو تمہارے لئے روک لیا تو اگر تم نے اوس کو زندہ پالیا تو باقاعدہ ذبح کر لو اور اگر اوس نے قتل کر ڈالا ہے مگر خود اوس میں سے نہیں کھایا تو اس کو کھا سکتے ہو اور اگر شکاری کتے نے خود اس میں سے کھا لیا تو اوس کو نہ کھاؤ کیونکہ وہ اوس نے اپنے لئے شکار کیا ہے تمہارے لئے نہیں اور اگر تم نے اپنے کتے کے ساتھ کوئی دوسرا کتا بھی شکار کے پکڑنے میں شریک پایا اور وہ شکار قتل ہو گیا تو اوس کو نہ کھاؤ کیونکہ تم نہیں جانتے کہ اوس کو ان دو کتوں میں سے کس نے قتل کیا ہے اور جب تم شکار پر تیر پھینکو تو اوس پر اللہ کا نام لو۔

نیز حضرت عدی بن حاتم رضہ کی حدیث میں یہ الفاظ بھی بخاری و مسلم میں منقول ہیں۔

قال قلت یارسول اللہ ارسل کلبی فاجد معہ کلبا آخر قال فلا تاکل فانما سمیت علی کلبک ولم تسم علی کلب آخر
(بخاری و مسلم۔ از مظہری مائدہ)

عدی بن حاتم کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ بعض اوقات میں اپنے کتے کو شکار پر چھوڑتا ہوں اور دیکھتا ہوں کہ اوس کے ساتھ کوئی دوسرا کتا بھی شریک ہو گیا۔ آپ نے فرمایا کہ ایسی صورت میں شکار نہ کھاؤ کیونکہ تم نے اللہ کا نام اپنے شکاری کتے پر لیا تھا، دوسرے کتے پر نہیں لیا۔

اور ترمذی میں بروایت حضرت جابر رضی اللہ عنہ مذکور ہے۔

نہینا عن صید کلب المجوس
(مشکوٰۃ)

ہمیں اس سے منع کیا گیا ہے کہ کسی مجوسی بت پرست کے شکاری کتے کا شکار کھائیں۔

احادیث مذکورہ میں شکار کے حلال ہونے کے لئے چند شرطیں ذکر کی گئی ہیں۔ اول شکاری کتے یا تیر وغیرہ کو شکار پر چھوڑنے کے وقت اللہ کا نام لینا، دوسرے یہ کہ شکاری کتا تربیت یافتہ ہو وہ شکار کو کھائے نہیں بلکہ شکاری کے پاس پکڑ لائے تیسرے یہ کہ شکار کرنے والا بھی مسلمان ہو مشرک نہ ہو جیسا کہ حدیث ۸ سے ثابت ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ذکوٰۃ اختیاری کی تین شرطوں میں سے دو شرطیں شکار میں بھی ضروری ہیں یعنی شکاری کا مسلمان ہونا اور شکار پر تیر یا شکاری کتا چھوڑنے کے وقت اللہ کا نام لینا۔ صرف تیسری شرط یعنی عروق ذبح کو قطع کرنا۔ اس غیر اختیاری قسم میں معاف کر دیا گیا ہے بلکہ جانور کے کسی حصے کو زخمی کر دینا کافی سمجھا گیا ہے، تو فرق صرف محل ذبح کا رہ گیا کہ اختیاری صورت میں گردن کی خاص رگیں قطع کرنا ضروری ہے۔ غیر اختیاری میں کسی جگہ زخم لگنا کافی ہے اور بتصریح احادیث صحیحہ جو پالتو اور مانوس جانور وحشی بن جائے اور قابو سے نکل جائے وہ بھی شکار ہی کے حکم میں ہو جاتا ہے۔ صحیح بخاری و مسلم میں حضرت رافع بن خدیج رضؓ کی روایت سے یہ حکم نقل کیا گیا ہے اور اسی بنیاد پر حضرات فقہاء نے فرمایا کہ اگر کسی شکاری جانور ہرن وغیرہ کو گھر میں پال کر مانوس کر لیا جائے تو وہ پالتو جانوروں کے حکم میں داخل ہو جاتا ہے۔ اوس کو اوسی طرح ذبح کرنا چاہیئے جس طرح عام جانوروں کو ذبح کیا جاتا ہے اس کے بغیر وہ حلال نہیں ہوگا۔

صحابہ و تابعین اور علمائے امت کی تشریحات

اسلامی ذبیحہ کے اصل مسئلے کو خود قرآن کریم نے براہِ راست ایسا واضح کر دیا ہے کہ اوس میں کسی اجتہاد و رائے کی گنجائش نہیں چھوڑی۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی و عملی احادیث نے اوس کو اور بھی زیادہ واضح اور روشن کر دیا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے تفصیل سے معلوم ہو چکا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے

کہ جانور کے حلال ہونے کا اصل مدار اللہ کے نام سے ذبح کرنے پر ہے باقی شرائط سب اسی کی تفصیلات ہیں۔ قرآنی تشریحات پر پھر ایک مرتبہ اجمالی نظر ڈالیے سورۃ الانعام میں یکے بعد دیگرے تین آیات میں اس مسئلے کے ہر منفی اور مثبت پہلو کو ایسا کھول دیا ہے کہ اوس کے بعد کسی اختلاف رائے کی جگہ نہیں رہتی آیت ۱۱۸ میں پہلے یہ ارشاد فرمایا:

فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ۔

سو تم کھاؤ اس جانور میں سے جس پر نام لیا گیا ہے اللہ کا اگر تم کو اوس کے حکموں پر ایمان ہے۔

اس میں تو ان لوگوں کے خیال کی تردید ہے جو یہ کہتے تھے کہ جس جانور کو اللہ تعالےٰ نے خود مارا یعنی مردار اوس کو تو مسلمان حرام کہتے ہیں اور جس کو خود مارتے ہیں اوس کو حلال ٹھہراتے ہیں۔ قرآن کریم نے اس آیت میں فیصلہ کر دیا کہ کسی چیز کا حلال یا حرام کرنا تمھارے اپنے اختیار میں نہیں یہ قانون الٰہی کے تابع ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اوس جانور کو حلال قرار دیا ہے جس کو اللہ کا نام لے کر ذبح کیا جائے اور اوس جانور کو حرام کیا ہے جو خود مر جائے۔

دوسری آیت ۱۱۹ میں پھر اس کی مزید تاکید اور توضیح اس طرح آئی:

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ۔

اور کیا سبب ہے کہ تم نہیں کھاتے اوس جانور میں سے جس پر نام لیا گیا اللہ کا۔

اس آیت نے یہ بات واضح کر دی کہ جانور کی حلت کا اصل مدار اللہ کا نام لیکر ذبح کرنے پر ہے۔ جب وہ اس طرح ذبح کر دیا جائے پھر اوس کے کھانے میں کوئی تردد کرنا کفار کا اتباع ہے اس کے بعد آیت ۱۲۱ میں اوس کے منفی پہلو کو پوری وضاحت سے اس طرح بیان فرمایا۔

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ ط وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ

اور اوس میں سے نہ کھاؤ جس پر نام نہیں لیا گیا اللہ کا اور یہ کھانا گناہ ہے اور شیاطین دل میں ڈالتے ہیں اپنے رفیقوں کے تاکہ وہ تم سے

جھگڑا کریں اور اگر تم نے ان کا کہا مانا تو تم بھی مشرک ہوئے۔

اس آیت میں کس قدر صاف و صریح یہ حکم دیا ہے کہ جس جانور پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اوس میں سے نہ کھاؤ، اور پھر اسی پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ یہ بھی فرما دیا کہ اس کا کھانا گناہ ہے اور اس کے بعد مزید تاکید کے لئے یہ بھی تبلا دیا کہ اس حکم کے خلاف مجادلہ کرنا شیاطین کا کام ہے۔

ذرا غور کیجئے کہ قرآن حکیم تو بلاغت کا معیاری اور جامع مختصر کلام ہے اگر کوئی شخص آپ کو پوری تفصیل کے ساتھ یہ تبلانا چاہے کہ بغیر اللہ کا نام بوقت ذبح لئے ہوئے جانور حلال نہیں ہوتا اوس کا کھانا حرام ہے تو وہ اس سے زیادہ کون سے الفاظ لائے جس سے آپ کو اس مسئلے میں شبہ نہ رہے۔

یہ بھی قرآن کا اعجاز ہے کہ جس معاملے میں کسی وقت اہل زیغ کی طرف سے کج بحثی کا خطرہ تھا اوس کو بار بار مختلف عنوانات سے ایسا صاف کر دیا کہ تاویلات فاسدہ کرنے والے کو راہ نہ ملے۔

اسی لئے امام بخاری رح نے اس آیت کے آخری جملے سے اس طرف اشارہ ثابت کیا ہے کہ جو لوگ اس آیت میں تاویل کر کے بسم اللہ چھوڑنے کا جواز نکالتے ہیں وہ شیاطین کا اتباع کرتے ہیں (صحیح بخاری کتاب الذبائح باب التسمیۃ علی الذبیحہ)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب میں اول تو اسی آیت سے یہ بات ثابت کی ہے کہ جس جانور کے ذبح پر اللہ کا نام قصداً چھوڑ دیا جائے وہ حرام ہے بھول کر رہ جائے تو وہ معاف ہے کیونکہ قرآن کریم نے اس کو فسق فرمایا ہے اور بھولنے والے کو فاسق نہیں کہا جا سکتا۔ اس کے بعد آیت کا آخری جملہ وان الشیاطین الخ نقل فرمایا ہے۔ اس جملے کے نقل کرنے کا مقصد حافظ حدیث امام ابن حجر شافعی رح نے فتح الباری شرح صحیح بخاری میں یہ ذکر کیا ہے کہ،

فکانہ یشیر بذلک الی الزجر ۔ گویا کہ امام بخاری آیت کے اس جملے سے

عن الاحتجاج لجواز ترك التسمية بتاويل الآية وحملها على غير ظاهرها۔

اس طرف اشارہ فرمار ہے ہیں کہ اس میں اون لوگوں کو زجر و تنبیہ مقصود ہے جو آیت مذکورہ میں ظاہر کے خلاف تاویل کر کے بسم اللہ ترک کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔

٭ ٭ ٭

یہی وجہ ہے کہ صحابہ و تابعین اور ائمہ مجتہدین سے لے کر متاخرین فقہاء تک سبھی اس مسئلے میں متفق ہیں کہ جان بوجھ کر کوئی شخص ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا چھوڑ دے تو وہ ذبیحہ نہیں مردار ہے کھانا اس کا حرام ہے۔ امام ابو یوسف رحؒ نے اس پر اجماع امت نقل کیا ہے (کذا فی الہدایہ)

ان حضرات کی تصریحات اور اقوال کو پورا نقل کیا جائے تو ایک بڑی کتاب اسی کی بن جائے جس کا پڑھنا دیکھنا لوگوں کے لئے آسان نہیں اس لئے اوس میں سے کچھ اختصار کے ساتھ بقدر ضرورت نقل کیا جائے گا۔

ادارہ تحقیقات اسلامیہ کی تلبیس یا التباس

مگر اس سے پہلے اوس مغالطے کا ازالہ ضروری ہے جس کو لے کر ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب اور ان کے بعض رفقاء نے پورے ملک میں ایک نیا فتنہ اخبارات و رسائل کے ذریعہ پھیلا رکھا ہے۔ اور حیرت یہ ہے اوس میں وہ میرا نام بھی بار بار لا کر لوگوں کو یہ مغالطہ دینا چاہتے ہیں کہ میں نے یہ کہا ہے کہ اس مسئلے میں علماءِ امت کا اختلاف ہمیشہ سے چلا آیا ہے۔

خوب سمجھ لیجیے کہ یہاں دو مسئلے جدا جدا ہیں، ایک مسلمانوں کا ذبیحہ اور اوس پر اللہ کا نام لینے کی قطعی شرط، دوسرے اہل کتاب کا ذبیحہ جس کا بیان عنقریب تفصیل کے ساتھ آئے گا پہلے مسئلے میں پوری اُمت میں کوئی اختلاف نہیں صرف امام شافعی رحؒ کی طرف جو اختلاف منسوب کیا جاتا ہے اوس کی تحقیق آگے آرہی ہے۔ البتہ دوسرا مسئلہ یعنی اہلِ کتاب کے ذبائح کی حلت جو قرآن کریم میں مذکور ہے اس کے متعلق بیشک صحابہ و تابعین اور فقہائے امت میں اختلاف چلا آتا ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک

ان کا وہی ذبیحہ حلال قرار دیا جائے گا جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ بعض نے فرمایا کہ ان کا وُہ ذبیحہ بھی حلال ہے جس پر اللہ کا نام لینا یا نہ لینا ہمیں معلوم نہ ہو اور بعض حضرات نے اون کے اوس ذبیحہ کو بھی جائز قرار دیا ہے جس پر اللہ کا نام نہ لینا معلوم ہو اور بعض حضرات نے تو یہاں تک بھی کہا ہے کہ جس ذبیحہ پر انھوں نے عزیر یا مسیح کا نام لیا ہو وہ بھی حلال ہے جس کی تفصیل ذبائح اہلِ کتاب کے تحت میں آئے گی۔ یہی وُہ اختلاف ہے جس کا احقر نے اپنے ایک فتوی میں ذکر کیا ہے۔ افسوس ہے کہ ادارۂ تحقیقات کے محققین میرے اس جملے کو جو ذبائح اہلِ کتاب کے سلسلے میں تھا مسلمانوں کے ذبیحہ میں کھینچ لائے اور یہ مغالطہ دیا کہ مسلمانوں کے ذبیحہ میں بھی اللہ کا نام لینے کی شرط ہمیشہ سے زیر اختلاف چلی آئی ہے، اور جب میں نے اس پر یہ لکھا کہ اس مسئلے میں امت کے درمیان کوئی معتد بہ خلاف نہیں بلکہ جمہور امت کے نزدیک مسئلہ اجماعی ہے تو میرے دو کلاموں میں تضاد ثابت کرنے لگے۔ میں پھر کہتا ہوں کہ مسلمانوں کے ذبیحہ میں جس پر قصداً اللہ کا نام چھوڑ دیا جائے وہ باتفاق اہلِ اسلام حرام و ناجائز ہے۔ امام ابو یوسف رحؒ نے اس کو اجماع کے خلاف قرار دیا ہے ایک امام شافعی رحؒ کے اختلاف کی حقیقت کا بیان آگے آرہا ہے۔

ہاں ذبائح اہلِ کتاب کے معاملہ میں بے شک یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے اوس میں صحابہ و تابعین اور فقہاء کے اقوال مختلف ہیں۔ فرمایئے ان دو باتوں میں کیا تضاد اور تعارض ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک پر ایک نظر

اس معاملہ میں سب سے پہلے تو یہ دیکھنا ہے کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اصل مذہب اس مسئلے میں کیا ہے خود حضرت امام موصوف کی اپنی تصنیف کتاب الام میں امام کے یہ الفاظ ہیں:

ولو نسی التسمیۃ فی الذبیحۃ — اگر ذبیحہ پر بسم اللہ کہنا بھول جائے تو یہ

اکل لان المسلمین یذبح علی اسم اللہ عزوجل وان نسی وکذالک ما اصیب بشئ من سلاحہ الذی یمور فی الصید	ذبیحہ کھانا جائز ہے۔ کیونکہ مسلمان دراصل اللہ ہی کے نام پر ذبح کرتا ہے اگرچہ زبان سے نام لینا بھول گیا ہو اسی طرح جب تم نے اپنا کوئی ہتھیار تیر وغیرہ جو شکار کے بدن میں داخل ہو جاتا ہے پھینکا اور بسم اللہ پڑھنا بھول گئے)
(کتاب الام ص ۲۲۷ ج ۲)	

(تقریباً یہی عبارت کتاب الام کتاب الصید والذبائح ص ۲۸۱ جلد ۸ میں بھی مذکور ہے)۔

اس عبارت سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی جمہور امت کے مطابق ترک بسم اللہ کو صرف نسیان کی صورت میں جائز قرار دیتے ہیں۔

اس لئے اسی کتاب کے باب ذبائح اہل کتاب میں فرمایا:

فاذا زعم ان المسلم ان نسی اسم اللہ تعالیٰ اکلت ذبیحتہ وان ترکہ استخفافا لم توکل ذبیحتہ	اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ اگر مسلمان بوقت ذبح اللہ کا نام لینا بھول جائے تو اوس کا ذبیحہ کھایا جائے گا اور اگر اس نے اللہ کا نام لینا قصداً بوجہ استخفاف یعنی لاپروائی کی بنا پر چھوڑا ہے تو اوس کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔
(کتاب الام ص ۲۳۱ ج ۲)	

اس عبارت سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ ایک یہ کہ بھول کر تسمیہ چھوٹ گیا تو وہ معاف ہے۔ دوسرے یہ کہ جان بوجھ کر بھی استخفاف کے طور پر بسم اللہ کہنا چھوڑا ہے تو اوس کا ذبیحہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی حرام ہے۔ اب ایک صورت زیر اختلاف رہ گئی جس کا ذکر یہاں نہیں کیا گیا وہ یہ کہ کسی نے بسم اللہ کہنا چھوڑا تو قصداً ہے مگر اتفاقی طور پر ایسا ہو گیا بسم اللہ کہنے سے بے پروائی یا استخفاف مقصود نہیں۔ اوس کا جواز اس عبارت سے مفہوم ہوتا ہے۔ یہی قول اشہبؒ کا تفسیر قرطبی نے اس طرح نقل کیا ہے۔

قال اشہب توکل ذبیحۃ	اشہبؒ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے ذبیحہ پر

تارك التسمية عمداً الا ان يكون مستخفاً۔

(تفسیر قرطبی ص ۷۶ ج ۷)

اللہ کا نام قصداً چھوڑ دیا ہے اوس کا ذبیحہ کھایا جا سکتا ہے مگر جب اوس نے استخفاف کے طور پر تسمیہ چھوڑا ہو تو اوس کا ذبیحہ حرام ہے۔

لفظ استخفاف خفت سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں ہلکا ہونا تو استخفاف کے معنی کسی چیز کو ہلکا سمجھنے کے ہوئے۔ بعض دوسرے علماء نے استخفاف کی جگہ لفظ تہاون استعمال کیا ہے۔ شرح مقدمہ مالکیہ میں اس کے متعلق یہ الفاظ ہیں۔

وكل هذا في غير المتهاون و اما المتهاون فلا خلاف انها لا تو كل ذبيحته تحريما قاله ابن الحارث والبشير والمتهاون هو الذى يتكرر منه ذلك كثيرا والله اعلم۔ ذكره في تفسير المظهرى من سورة الانعام ص ۳۱۸ ج ۳)

قصداً ترک تسمیہ کے متعلق جس کسی کا کچھ اختلاف ہے وہ صرف اوس صورت میں ہے کہ بسم اللہ کہنے کو تہاون کے طور پر نہ چھوڑا ہو لیکن تہاون کے بارہ میں کسی کا اختلاف نہیں کہ اس کا ذبیحہ حرام ہے کھانے کے قابل نہیں۔ یہ قول ابن حارث اور بشیر کا ہے اور متہاون وہ شخص ہے جس سے بار بار بکثرت یہ فعل صادر ہو کہ ذبیحہ پر بسم اللہ نہ کہے۔

٭ ٭ ٭

خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ یا بعض دوسرے علماء جنھوں نے قصداً ترک تسمیہ کے باوجود ذبیحہ کو حلال کہا ہے وہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ یہ ترک تسمیہ استخفافاً اور تہاوناً نہ ہو یعنی اس کی عادت نہ ڈال لے بلکہ اتفاقی طور پر کبھی تسمیہ چھوڑ دیا ہے۔

اور پھر اس خاص شرط کے ساتھ متروک التسمیہ عمداً کو جو حلال کہا گیا ہے اوس کے ساتھ امام شافعیؒ کا قول ظاہر یہ ہے کہ پھر بھی اس کا کھانا مکروہ ہے جیسا کہ امام ابوبکر ابن العربی نے احکام القرآن میں نقل کیا ہے۔

ان تركها متعمدا اكره اكلها ولم تحرم قاله القاضى ابو الحسن

اگر بسم اللہ کو قصداً چھوڑ دیا تو اوس ذبیحہ کا کھانا مکروہ ہے مگر حرام نہیں ہمارے اصحاب

والشیخ ابوبکر من اصحابنا وھو ظاھر قول الشافعی رح (احکام ابن عربی ص ۳۰۹ ج ۱)

میں سے قاضی ابوالحسن اور شیخ ابوبکر کا یہی قول ہے اور ظاہر قول امام شافعی رح کا بھی یہی ہے۔

اور علامہ نووی جو شافعی المذہب امام ہیں شرح مسلم میں فرماتے ہیں:۔

وعلی مذاھب اصحابنا یکرہ ترکھا وقیل لایکرہ والصحیح الکراھۃ (صحیح مسلم کتاب الصید والذبائح ص ۱۴۵ ج ۲)۔

ہمارے اصحاب یعنی شافعیہ کے مذہب پر بسم اللہ کا چھوڑنا مکروہ ہے اور بعض نے کراہت سے انکار کیا مگر صحیح یہی ہے کہ شافعی مذہب میں ترک تسمیہ عمداً مکروہ ہے۔

مذکورہ بالا تصریحات سے اس مسئلے میں امام شافعی رح کے مذہب کے متعلق امور ذیل ثابت ہوئے۔

۱۔ ذبیحہ پر بسم اللہ کا قصداً چھوڑنا اون کے نزدیک بھی مکروہ ہے۔

۲۔ جس ذبیحہ پر بسم اللہ قصداً چھوڑ دی گئی ہو اوس کا کھانا بھی ظاہری قول امام شافعی رح کے مطابق مکروہ ہے۔

۳۔ یہ کراہت کا قول بھی اوس وقت ہے جب کہ بسم اللہ چھوڑنا بطور استخفاف و تہاون کے نہ ہو اتفاقی ہو اور جو شخص بار بار ایسا کرے اور اس کی عادت بنالے وہ تہاون واستخفاف میں داخل ہے اوس کا ذبیحہ جمہور امت کے قول کے مطابق امام شافعی رح کے نزدیک بھی حرام ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی رح کی طرف مطلقاً متروک التسمیہ عمداً کی حلت کو منسوب کر دینا صحیح نہیں بلکہ جمہور امت کی طرح متہاون فی ترک التسمیہ کے ذبیحہ کو وہ بھی حرام کہتے ہیں نیز جس کو حلال کہا ہے وہ بھی کراہت اور گناہ سے خالی نہیں۔ اور جمہور علماء اُمت اس صورت کو بھی قطعی حرام اور ذبیحہ کو مردار قرار دیتے ہیں۔ اسی لئے صاحب ہدایہ نے امام شافعی رح کے اس قول کو اجماع کے خلاف قرار دیا ہے اور ان کے الفاظ یہ ہیں۔

وھذا القول من الشافعیؒ مخالف للاجماع فانہ لاخلاف فیمن کان قبلہ فی حرمۃ متروک التسمیۃ عامدا وانما الخلاف بینھم فی متروک التسمیۃ ناسیا فمن مذھب ابن عمر انہ یحرم ومن مذھب علی و ابن عباس انہ یحل بخلاف المتروک التسمیۃ عامدا ولھذا قال ابویوسف ان متروک التسمیۃ عامدا لایسع فیہ الاجتھاد ولو قضی القاضی بجواز بیعہ لاینفذ لکونہ مخالف للاجماع۔

(ہدایہ کتاب الذبائح)

امام شافعیؒ کا یہ قول اجماع کا مخالف ہے کیونکہ امام شافعیؒ سے پہلے قصداً بسم اللہ چھوڑے ہوئے ذبیحہ کی حرمت میں کوئی اختلاف نہیں جو کچھ خلاف سلف صالحین میں ہے وہ بھول کر بسم اللہ چھوٹ جانے میں ہے جس میں ابن عمرؓ کا مذہب یہ ہے کہ بھولے سے بسم اللہ چھوٹ گئی تب بھی جانور حرام ہو گیا اور حضرت علی و ابن عباس رضی اللہ عنہم کا مذہب یہ ہے کہ وہ حلال ہے بخلاف اوس جانور کے جس پر بسم اللہ قصداً چھوڑ دی گئی ہو اس لئے امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ متروک التسمیہ عامداً میں کسی اجتہاد و اختلاف کی گنجائش نہیں۔ اور اگر کوئی قاضی اوس کی بیع کے جائز ہونے کا فیصلہ دے دے تو اوس کا فیصلہ بھی خلاف اجماع ہونے کے سبب نافذ نہیں۔

صاحب ہدایہ کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ سے پہلے صحابہ و تابعین میں کسی کا یہ قول نہیں کہ جس ذبیحہ پر قصداً بسم اللہ چھوڑ دی جائے وہ حلال ہے مگر ابن کثیرؒ نے سورہ انعام کی تفسیر میں ہدایہ کے اس نقل اجماع پر اس لئے تعجب کا اظہار کیا ہے کہ ابن کثیرؒ نے اس مسئلے میں امام شافعیؒ کی تائید میں حضرت ابن عباسؓ ابوہریرہؓ اور عطاء ابن ابی رباحؒ کا قول بھی ذکر کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔

وحکی عن ابن عباس وابی ھریرۃ وعطاء

یعنی یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہی قول حضرت ابن عباسؓ اور ابوہریرہؓ اور عطاء کا بھی ہے۔

یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ابن کثیر نے ان حضرات کا یہ قول بصیغہ تمریض نقل کیا ہے یعنی یہ کہ ایسا کہا جاتا ہے نہ تو اس کی کوئی سند اور حوالہ دیا اور نہ اس پر جزم کا اظہار کیا ہے۔ بہرحال ابن کثیر نے یہاں یہ تسلیم نہیں کیا کہ امام شافعیؒ سے پہلے کوئی اس کا قائل

نہیں تھا۔ اور تفسیر قرطبی میں تو اس قول کی موافقت میں بہت سے صحابہ و تابعین کے نام شمار کر دیے ہیں، اون کے الفاظ یہ ہیں۔

ان ترکھا عامدا او ناسیا اکلھا وھو قول الشافعی والحسن وروی ذلک عن ابن عباس و ابی ھریرۃ وعطاء وسعید بن المسیب والحسن وجابر بن زید وعکرمۃ وابی عیاض وابی رافع و طاؤس وابراھیم النخعی وعبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ وقتادۃ الخ	اگر بسم اللہ کو چھوڑ دیا خواہ قصداً یا نسیاناً اس کو کھا سکتے ہیں۔ یہی قول امام شافعی اور حسن بصری کا ہے۔ اور ایک روایت میں ابن عباس ابوہریرۃ عطار سعید بن مسیب حسن جابر بن زید۔ ابو عیاض، ابو رافع۔ طاؤس۔ ابراھیم نخعی۔ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ اور قتادہ سے بھی منقول ہے۔

(ص ۵، ج ۷)

٭ ٭ ٭ ٭

اس میں بھی قرطبی نے امام شافعیؒ کی موافقت میں حضرت حسن کا قول تو جزم و یقین کے الفاظ سے ذکر کیا ہے، باقی اقوال کو وہی بصیغہ تمریض لفظ "روی" سے بغیر کسی سند اور حوالہ کے لکھا ہے۔ بہر حال اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اتنے حضرات صحابہ و تابعین کا قول امام شافعیؒ کی موافقت میں ہے تو اوس کو خلاف اجماع نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن صاحب ہدایہ نے ابن کثیر کے اس اشکال کا پہلے ہی یہ جواب دے دیا ہے کہ امام شافعیؒ کے سوا باقی حضرات کا جو اختلاف ہے وہ عام نہیں بلکہ صرف نسیان اور بھول کی صورت میں ہے کہ اگر کوئی شخص ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا بھول گیا تو ان حضرات کے نزدیک وہ ذبیحہ بغیر تسمیہ کے بھی حلال ہے، اور اس کے بالمقابل بہت سے حضرات صحابہ و تابعین کا قول یہ ہے کہ بھول کر بھی بسم اللہ چھوٹ گئی تو ذبیحہ حلال نہیں۔

اب ذرا مذکور الصدر حضرات کے اقوال کی حقیقت پر نظر ڈالیے کہ وہ عمداً ترک بسم اللہ کے متعلق ہیں یا سہواً کے متعلق؟ ان میں سے حضرت ابن عباسؓ کا قول تو امام

بخاریؒ نے اپنی صحیح میں اس طرح نقل کیا ہے۔

وقال ابن عباس من نسی فلا باس۔ (صحیح بخاری کتاب الذبائح جلد دوم)	ابن عباس فرماتے ہیں کہ جو شخص بسم اللہ کہنا بھول گیا تو کوئی مضائقہ نہیں اذبیحہ اوس کا حلال ہے)۔

اگر ابن عباس کے نزدیک قصداً اور نسیاناً ہر حالت میں ترک بسم اللہ میں کوئی مضائقہ نہ ہوتا اور وہ دونوں کو حلال قرار دیتے تو یہاں نسیان کی قید و شرط کے کیا معنی ہوتے ہیں؛ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباس کا قول صرف نسیان کی صورت سے متعلق ہے۔ عمداً اور قصداً ترک تسمیہ کی صورت میں اون کے نزدیک ذبیحہ حلال نہیں۔ جیسا کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے اور خود حافظ ابن کثیرؒ نے اسی آیت کے ذیل میں یہاں امام شافعیؒ کی موافقت میں ابن عباسؓ اور ابوہریرہؓ اور عطاءؒ کا قول نقل کیا ہے۔ اسی سلسلے میں آگے چل کر وہ لکھتے ہیں:

المذهب الثالث فی المسئلة ان ترك البسملة على ذبيحة نسيانا لم يضر وان تركها عمدا لم تحل هذا هو المشهور من مذهب الامام مالك واحمد بن حنبل وبه يقول ابو حنيفة واصحابه واسحق بن راهويه وهو المحكى عن على وابن عباس وسعيد بن المسيب وعطاء وطاؤس والحسن البصرى وابى مالك وعبد الرحمن بن ابى ليلى وجعفر بن محمد وربيعة بن عبد الرحمن	تیسرا مذہب اس مسئلے میں یہ ہے کہ اگر بسم اللہ کو ذبیحہ پر نسیاناً ترک کر دے تو مضر نہیں اور اگر قصداً ترک کر دے تو حلال نہیں یہی مشہور مذہب ہے امام مالک۔ احمد بن حنبل کا اور اسی کے قائل ہیں ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اور اسحٰق بن راہویہ۔ اور وہی روایت کیا گیا ہے حضرت علی ابن عباس، سعید بن المسیب۔ عطاء۔ طاؤس حسن بصری۔ ابو مالک۔ عبد الرحمٰن ابن ابی لیلے۔ جعفر بن محمد ربیعہ بن عبد الرحمٰن سے۔

(ابن کثیر ص ۱۶۸ ج ۲)

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ اس جگہ ابن کثیرؒ نے تقریباً ان تمام حضرات کے اختلاف کو صرف نسیان کی صورت میں نقل کیا ہے جن کا قول تفسیر قرطبی اور خود ابن کثیر میں امام شافعیؒ کی موافقت میں ذکر کیا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ان تمام حضرات کا اختلاف صرف نسیان بسم اللہ کی صورت میں ہے۔ عمداً ترک کرنے کی صورت میں نہیں، جس کسی نے ان کا قول امام شافعیؒ کی موافقت میں نقل کر دیا ہے۔ وہ اس بنیاد پر ہے کہ ایک جزء یعنی بصورت نسیان ترک تسمیہ میں یہ حضرات بھی امام شافعیؒ کی موافقت رکھتے ہیں اور یہ بھی بعید نہیں کہ ان حضرات میں سے کسی کے اس مسئلے میں دو قول ہوں۔ ایک امام شافعیؒ کی موافقت میں دوسرا اخلاف میں جیسا کہ ائمہ مجتہدین کے اقوال کا تجربہ رکھنے والوں پر مخفی نہیں کہ بعض مسائل میں ایک فقیہ کے خود مختلف اقوال ہوتے ہیں جن میں معمول بہ وہ قول ہوتا ہے جو ان کا آخری قول ہو یا دلائل کتاب وسنت کی رو سے زیادہ قوی ہو۔ اسی طرح کچھ ایسا بھی ہوا ہے کہ بعض صحابہ وتابعین نے ذبائح اہل کتاب کے متعلق یہ کہا ہے کہ وہ بسم اللہ قصداً بھی ترک کردیں تو ان کا ذبیحہ حلال ہے ان حضرات کے قول کو بھی بعض نے تسامحاً امام شافعیؒ کی موافقت میں نقل کر دیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہاں تین مسئلے الگ الگ ہیں۔

۱۔ مسلمانوں کے ذبیحہ پر اللہ کا نام قصداً چھوڑ دینا۔

۲۔ مسلمانوں کے ذبیحہ میں سہواً ونسیاناً بسم اللہ کا ترک ہو جانا۔

۳۔ اہل کتاب کے ذبائح جن پر قصداً اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔

ان میں سے آخری دو مسئلوں میں تو صحابہ وتابعین اور ائمہ مجتہدین میں اختلافات ہیں مگر پہلے مسئلہ میں امام شافعیؒ سے پہلے کوئی اختلاف نہیں۔ بعض مصنفین نے آخری دو مسئلوں میں امام شافعی کی موافقت کرنے والوں کا قول کہیں مسامحۃً مطلق قول شافعیؒ کی تائید میں بھی نقل کر دیا ہے۔ جس سے بعض حضرات کو مغالطہ لگا ہے۔ اس لئے صاحب ہدایہ کا یہ کہنا کہ یہ قول مخالف اجماع ہے اپنی جگہ صحیح ودرست ہے۔ اور

اگر بالفرض یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ ان میں سے ایک دو قول بالکل امام شافعیؒ کی موافقت میں یعنی مسلمان کے قصداً ترک تسمیہ کی صورت میں بھی ذبیحہ کو حلال قرار دینا اون کا مسلک ہو تو جمہور اُمت کے بالمقابل ایک دو قول کو منافی اجماع نہیں کہا جاسکتا۔

جیسا کہ اسی آیت کی تفسیر میں ابن کثیر نے ابن جریر کے حوالہ سے لکھا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔

الا ان قاعدة ابن جرير انه لا يعتبر قول الواحد والاثنين مخالفا لقول الجمهور فيعده اجماعاً فليعلم هذا والله الموفق
(ابن کثیر ص ۱۷۰ ج ۲)

مگر ابن جریر کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ ایک دو قول جو جمہور کے مخالف ہوں اوس کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ جمہور کے قول کو اجماع ہی قرار دیتے ہیں اوس کو خوب سمجھ لینا چاہیے۔

یہی وجہ ہے کہ ائمہ شافعیہ میں سے بھی بہت سے محقق حضرات نے امام شافعیؒ کے اس قول کو اختیار نہیں کیا۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی جلالت شان سے کون سا مسلمان واقف نہیں اور یہ بھی سب کو معلوم ہے کہ اون کا فقہی مسلک امام شافعیؒ کی پیروی ہے مگر انھوں نے احیاء العلوم کتاب الحلال والحرام میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

لان الاية ظاهرة فى ايجابها والاخبار متواترة فيه فانه صلى الله عليه وسلم قال لكل من سأله عن الصيد اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل ونقل ذلك على التكرر وقد شهر الذبح بالبسملة وكل ذلك يقوى دليل الاشتراط

کیونکہ آیت قرآنی سے یہی ظاہر ہے کہ بسم اللہ پڑھنا ذبیحہ پر واجب ہے اور احادیث اس مسئلہ پر متواتر ہیں کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شکار کے متعلق ہر سوال کرنے والے کو یہی جواب دیا ہے کہ جب تم نے اپنے تربیت یافتہ شکاری کتے کو بسم اللہ پڑھ کر شکار پر چھوڑا تو اس کا شکار حلال ہے اور یہ سوال وجواب بار بار پیش آیا ہے اور امت

میں ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا مشہور و معروف (احیاء العلوم مصری ص ۱۰۳ ج ۲) ہے۔ یہ سب وجوہ اس کی تائید و تقویت کرتی ہیں کہ ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے بسم اللہ شرط ہے۔

اور ابن کثیرؒ نے ایک شافعی المذہب عالم ابوالفتوح محمد علی طائی کی کتاب اربعین سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے شافعی المذہب ہونے کے باوجود متروک التسمیہ عامداً کو حلال نہیں کہا۔ (ابن کثیر ص ۱۶۹ ج ۲ سورہ انعام)

یہ بحث خاصی طویل ہوگئی لیکن اس کی ضرورت اس لئے تھی کہ ملک میں جو فتنہ مشینی ذبیحہ کا پھیلایا جارہا ہے اوس کی تمہید اسی بحث سے اٹھائی گئی ہے کہ ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا کوئی شرعی اہمیت نہیں رکھتا، مسلمان بالقصد بھی بسم اللہ ترک کردے تو ذبیحہ حلال رہتا ہے۔ اول اس مسئلے کو دوسرے مسائل مثلاً ذبائح اہل کتاب اور نسیاناً ترک بسم اللہ کے ساتھ خلط ملط کرکے ایک اختلافی مسئلہ بنادیا گیا پھر اقوال مختلفہ میں سے اپنے مسلک کے مطابق ایک قول کو اختیار کرلینا کوئی مشکل کام نہ رہا۔

حالانکہ یہاں جس قول کو اختیار کیا جارہا ہے صحابہ تابعین اور ائمہ مجتہدین میں امام شافعیؒ کے ایک قول کے سوا کوئی اس کا قائل نہیں۔

اور امام شافعیؒ کے قول میں بھی تفصیل ہے اون کے نزدیک بھی بعض صورتیں متروک التسمیہ عامداً کی حرام ہیں اور جن کو جائز کہا اون میں ظاہر مذہب اُنکا یہ ہے کہ وہ مکروہ ہے پھر بھی بہت سے علماء شافعیہ نے بھی اس مسئلے میں جمہور ہی کے قول کو ترجیح دی ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی اور وجہ اس کی قرآن کی وہ واضح آیات ہیں جن میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔ پھر احادیث متواترہ نے اس کو اور بھی ناقابل تاویل بنادیا ہے جس کی تفصیل پہلے آچکی ہے۔

ذبائح اہل کتاب کا مسئلہ

قرآن کریم نے متعدد آیات میں ذبیحہ پر اللہ کا نام لینے کو شرط ضروری بتلا کر یہ واضح کردیا

کہ جانور کا ذبیحہ عام کھانے پینے اور برتنے کی چیزوں کی طرح نہیں بلکہ اوس کی ایک شرعی اور مذہبی حیثیت ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی غیر مسلم کا ذبیحہ حلال نہ ہو کیونکہ وہ اس اسلامی پابندی پر ایمان ہی نہیں رکھتا کہ اللہ کے نام سے جانور حلال ہوتا ہے۔ اس کے بغیر مُردار ہو جاتا ہے۔

لیکن سورۂ مائدہ کی آیت مذکورہ نے اس میں سے کفار اہل کتاب کو مستثنیٰ کر دیا ہے آیت کے الفاظ یہ ہیں۔

اَلْیَوْمَ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبَاتُ وَ طَعَامُ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ حِلٌّ لَّکُمْ وَ طَعَامُکُمْ حِلٌّ لَّھُمْ وَالْمُحْصِنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصِنَاتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ مِنْ قَبْلِکُمْ

آج حلال ہوئی تم کو سب ستھری چیزیں اور اہل کتاب کا کھانا تم کو حلال ہے اور تمھارا کھانا اُن کو حلال ہے اور حلال ہیں تم کو پاک دامن عورتیں مسلمان اور پاک دامن عورتیں اون میں سے جن کو دی گئی کتاب تم سے پہلے۔

(مائدہ : ۵)

٭ ٭ ٭

سورۂ مائدہ کی تیسری آیت میں مذکور تھا الیوم اکملت لکم دینکم یعنی ہم نے آج تمھارا دین کامل کر دیا اور اپنی نعمت تم پر مکمل کر دی۔ اس پانچویں آیت میں الیوم احلت لکم الطیبات کے لفظ سے اسی طرف اشارہ ہے کہ جو طیبات تم پر اب حلال رکھی گئی ہیں وہ ہمیشہ کے لئے حلال ہیں۔ اب کسی نسخ کا احتمال نہیں۔ یہاں یہ بات بھی قابل نظر ہے کہ اس آیت میں اوّل تو مسلمانوں کے لئے طیبات، یعنی پاکیزہ چیزوں کے حلال کرنے کا ذکر فرمایا اس کا ظاہری تقاضا یہ تھا کہ کفار خواہ مشرکین ہوں یا اہل کتاب کسی کا مارا ہوا جانور مسلمانوں کے لئے حلال نہ ہو کیونکہ وہ بظاہر طیبات میں داخل نہیں، مگر اس کے بعد و طعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم فرما کر اہل کتاب کے ذبیحہ کو بطور استثناء مسلمانوں کے لئے حلال قرار دے دیا گیا۔ اسی طرح اہل کتاب کی عورتوں سے مسلمان مرد کے نکاح کی بھی اجازت آیت کے آخر میں دے دی گئی۔ اس کی تفصیلی بحث تو آگے آرہی ہے۔

یہاں ایک جملہ اور قابل غور ہے طعامکم حل لھم یعنی مسلمانوں کا کھانا اہل کتاب

کے لئے حلال ہے۔ اس میں یہ سوال ہے کہ مسلمانوں کا کھانا تو سبھی کے لئے حلال ہے مشرکین کے لئے بھی ممنوع نہیں۔ پھر اس جگہ اہل کتاب کے لئے خاص کر کے کیوں ذکر کیا گیا؟

علماء تفسیر نے اس کی کئی وجوہ بیان فرمائی ہیں اون میں سے زیادہ اقرب وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس آیت نے اہل کتاب کے ساتھ دو معاملوں کی اجازت دی ہے۔ ایک اون کے ذبائح کھانے کی اجازت۔ دوسرے اون کی عورتوں سے نکاح کا جواز۔

اس جگہ اہلِ کتاب کی تخصیص سے مقصود ان دونوں معاملوں میں ایک خاص فرق کا اظہار ہے۔ وہ یہ کہ طعام و ذبائح کا معاملہ تو دونوں طرف سے جائز ہے۔ اہل کتاب کے ذبائح مسلمانوں کے لئے اور مسلمانوں کے اہل کتاب کے لئے جائز ہیں مگر نکاح کا معاملہ ایسا نہیں اس میں جواز صرف یک طرفہ ہے کہ مسلمانوں کے لئے اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح جائز ہے۔ مگر مسلمان عورت کے لئے اہل کتاب مرد سے نکاح جائز نہیں۔ اس لئے طعام کے مسئلے کو دو طرفہ جواز کی صورت میں بیان کر دیا۔ اس کے بعد نکاح کے مسئلے میں صرف نساء اہل کتاب کی اجازت مسلمانوں کے لئے مخصوص کر کے تبلادی جس سے معلوم ہو گیا کہ مسلمان عورت کا نکاح اہلِ کتاب مرد سے جائز نہیں۔

آیت مذکورہ کے الفاظ کی تشریح و تفسیر کے بعد مسئلہ زیرِ بحث کا تجزیہ کیا جائے تو چار سوال قابلِ غور ہیں۔

۱۔ اوّل یہ کہ اہلِ کتاب سے کون لوگ مراد ہیں۔

۲۔ دوسرے یہ کہ طعام اہل کتاب سے کیا مراد ہے۔

۳۔ تیسرے یہ کہ تمام کفار میں طعام اہل کتاب کو حلال قرار دینے کی حکمت کیا ہے؟

۴۔ چوتھے یہ کہ طعام اہل کتاب سے اون کا ہر کھانا بلا کسی قید و شرط کے مطلقاً مراد ہے کہ وہ جو کچھ کھاتے ہیں وہ سب مسلمانوں کے لئے حلال کر دیا گیا یا صرف وہی کھانا مراد ہے جو اسلامی اصول کے لحاظ سے مسلمانوں کے لئے حلال ہے۔

پہلے سوال کا جواب گذشتہ تحریر میں بحوالہ تفسیر قرطبی ص ۷۶ جلد ۲ حضرت

عبداللہ ابن عباس کے بیان سے یہ آچکا ہے کہ اہل کتاب سے مراد یہود و نصاریٰ ہیں اور تفسیر بحر محیط میں ہے۔

وظاهر قوله اوتوا الكتاب انه مختص ببني اسرائيل والنصارى الذين نزل عليهم التوراة والانجيل (ص ۴۳۱ ج ۳)	قرآن کے الفاظ الذین اوتوا الکتاب سے ظاہر یہی ہے کہ یہ بنی اسرائیل اور نصاریٰ کے ساتھ مخصوص ہے جن پر تورات و انجیل نازل ہوئی ہے۔

اور خود قرآنی تصریحات سے یہ بھی ثابت ہے کہ نزولِ قرآن کے زمانے میں جو یہود و نصاریٰ موجود تھے اور جن کے کھانے اور عورتوں کی حلت کا اس آیت میں ذکر کیا گیا ہے یہ وہی یہود و نصاریٰ ہیں جن کے بارے میں قرآن کریم نے یہ بھی تصریح فرمادی ہے کہ یہ لوگ اپنی آسمانی کتابوں میں تحریف کیا کرتے تھے۔ اور یہ کہ اونھوں نے حضرت عیسیٰ و مریم علیہما السلام کو خدا تعالیٰ کا شریک اور معبود بنا رکھا تھا اور اسی لئے قرآن کریم نے ان کو کافر قرار دیا ہے۔

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْٓا اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَمَ ۔	کافر ہوگئے وہ لوگ جنھوں نے کہا کہ اللہ تو مسیح بن مریم ہی ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ طعام اہل کتاب جس کے حلال ہونے کا اس آیت میں ذکر ہے اون اہلِ کتاب کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اصل تورات و انجیل پر عمل کرتے ہوں بلکہ وہ سب یہود و نصاریٰ اس میں داخل ہیں جو اصلی تورات و انجیل میں تحریف کر کے شرک میں مبتلا ہوگئے تھے اور تورات و انجیل کے بہت سے احکام کو بھی بدل ڈالا تھا۔ تفسیر ابن جریر، ابن کثیر، بحر محیط وغیرہ میں تمام صحابہ و تابعین اور جمہور ائمت کا یہی مسلک نقل کیا گیا

صرف نام کے یہودی نصرانی بحقیقت دہریے اس میں داخل نہیں

آج کل یوروپ کے عیسائی اور یہودیوں میں ایک بہت بڑی تعداد ایسے لوگوں کی بھی ہے جو اپنی مردم شماری کے اعتبار سے یہودی یا نصرانی کہلاتے ہیں

مگر درحقیقت وہ خدا کے وجود کے اور کسی مذہب ہی کے قائل نہیں۔ نہ تورات و انجیل کو خدا کی کتاب مانتے ہیں نہ موسیٰ وعیسیٰ علیہم السلام کو اللہ کا نبی و پیغمبر تسلیم کرتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ وہ محض مردم شماری کے نام کی وجہ سے اہل کتاب کے حکم میں داخل نہیں ہو سکتے نصاریٰ بنی تغلب کے بارہ میں جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ ان کا ذبیحہ حلال نہیں اوس کی وجہ یہی بتلائی ہے کہ یہ لوگ دین نصرانیت میں سے بجز شراب نوشی کے۔ اور کسی چیز کے قائل نہیں۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد یہ ہے۔

روی ابن الجوزی بسندہٖ عن علی رضؓ قال لا تاکلوا من ذبائح نصاری بنی تغلب فانھم لم یتمسکوا من النصرانیۃ بشیٔ الاشربھم الخمر ورواہ الشافعیؒ بسند صحیح عنہ۔

(تفسیر مظہری ص ۳۴ ج ۳ مائدہ)

ابن جوزی نے سند کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ نصاریٰ بنی تغلب کے ذبائح کو نہ کھاؤ کیونکہ انھوں نے مذہب نصرانیت میں سے شراب نوشی کے سوا کچھ نہیں لیا۔ امام شافعی رح نے بھی سند صحیح کے ساتھ یہ روایت نقل کی ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو بنی تغلب کے متعلق یہی معلومات تھیں کہ وہ بے دین ہیں نصرانی نہیں ہیں اگرچہ نصرانی کہلاتے ہیں اس لئے ان کے ذبیحہ سے منع فرمایا۔

جمہور صحابہ و تابعین کی تحقیق یہ تھی کہ یہ بھی عام نصرانیوں کی طرح ہیں بالکل دین کے منکر نہیں۔ اس لئے اونھوں نے اون کا ذبیحہ بھی حلال قرار دیا۔

وقال جمھور الامۃ ان ذبیحۃ کل نصرانی حلال سواء کان من بنی تغلب اوغیرھم وکذلک الیھودی

(تفسیر قرطبی ص ۸، ج ۶)

اور جمہور امت کہتے ہیں کہ نصرانی کا ذبیحہ حلال ہے خواہ بنی تغلب میں سے ہو یا اون کے سوا کسی دوسرے قبیلہ اور جماعت سے ہو اسی طرح ہر یہودی کا ذبیحہ بھی حلال ہے۔

خلاصہ یہ کہ جن نصرانیوں کے متعلق یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ وہ خدا کے

وجود ہی کو نہیں مانتے یا حضرت موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام کو اللہ کا نبی ہی نہیں مانتے وہ اہلِ کتاب کے حکم میں نہیں۔

طعام اہلِ کتاب سے کیا مراد ہے؟ طعام کے لغوی معنی کھانے کی چیز کے ہیں جس میں از روئے لغت عربی ہر قسم کی کھانے کی چیزیں داخل ہیں۔

لیکن جمہور امت کے نزدیک اس جگہ طعام سے مراد صرف اہلِ کتاب کے ذبائح کا گوشت ہے کیونکہ گوشت کے سوا دوسری اشیاء خوردنی میں اہل کتاب اور دوسرے کفار میں کوئی امتیاز اور فرق نہیں۔ کھانے پینے کی خشک چیزیں گیہوں، چنا، چاول اور پھل وغیرہ ہر کافر کے ہاتھ کا مسلمانوں کے لئے حلال وجائز ہے اس میں کسی کا کوئی خلاف نہیں اور جس کھانے میں انسانی صنعت کو دخل ہے جیسے پکی ہوئی روٹی۔ ترکاری وغیرہ۔ اس میں چونکہ کفار کے برتنوں اور ہاتھوں کی طہارت کا کوئی بھروسہ نہیں اس لئے احتیاط اس میں ہے کہ اوس سے اجتناب کیا جائے۔ بلا ضرورت شدیدہ استعمال نہ کریں۔ مگر اس میں جو حال مشرکین بت پرستوں کا ہے وہی اہل کتاب کا بھی ہے کہ نجاست کا احتمال دونوں میں برابر ہے

خلاصہ یہ ہے کہ اہلِ کتاب اور دوسرے کفار کے طعام میں جو فرق شرعاً ہو سکتا ہے وہ صرف اون کے ذبائح کے گوشت میں ہے۔ اس لئے آیت مذکورہ میں باتفاق امت طِعام اہلِ کتاب سے مراد اون کے ذبائح ہیں۔ امام تفسیر قرطبی نے لکھا ہے

والطعام اسم لما یوکل و الذبائح منه وهو هنا خاص بالذبائح عند کثیر من اهل العلم بالتاویل واما ما حرم من طعامهم فلیس بداخل فی عموم الخطاب (تفسیر قرطبی ص ،، ج ۲)	لفظ طعام ہر کھانے کی چیز کے لئے بولا جاتا ہے جس میں ذبائح بھی داخل ہیں اور اس آیت میں طعام کا لفظ خاص ذبائح کے لئے استعمال کیا گیا۔ اکثر علماء تفسیر کے نزدیک اور اہلِ کتاب کے طعام میں سے جو چیزیں مسلمانوں کے لئے حرام ہیں وہ اس عموم خطاب میں داخل نہیں۔

اس کے بعد امام قرطبیؒ نے اس کی مزید تفصیل اس طرح بیان فرمائی ہے:۔

لا خلاف بين العلماء ان ما لا يحتاج الى ذكاة كالطعام الذى لا محاولة فيه كالفاكهة والبر جائز اكله اذ لا يضر فيه تملك احد والطعام الذى تقع فيه المحاولة على ضربين احدهما ما فيه محاولة صنعة لا تعلق لها بالدين كخبزة الدقيق و عصرة الزيت ونحوه فهذا ان تجنب من الذمى فعلى وجه التقذر والضرب الثانى التذكية التى ذكرنا انها هى التى يحتاج الى الدين والنية فلما كان القياس ان لا تجوز ذبائحهم كما نقول انه لا ملة لهم ولا عبادة مقبولة لكن رخص الله تعالى فى ذبائحهم على هذه الامة و اخرجها النص عن القياس على ما ذكرنا من قول ابن عباس رض

(تفسیر قرطبی سورۂ مائدہ ص۷۷، ج ۶)

علماء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ وہ چیزیں جن میں ذکاۃ کی ضرورت نہیں ہوتی مثلاً وہ کھانا جس میں کوئی تصرف نہیں کرنا پڑتا جیسے میوہ اور گندم وغیرہ اس کا کھانا جائز ہے، اس لئے کہ اس میں کسی کا مالک بننا چنداں مضر نہیں ہے، البتہ وہ کھانا جس میں انسان کو کچھ عمل کرنا پڑتا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جس میں کوئی ایسا کام کرنا پڑے جس کا دین سے کوئی تعلق نہ ہو۔ مثلاً آٹے سے روٹی بنانا اور زیتون سے تیل نچوڑنا وغیرہ کافر ذمی کی ایسی چیزوں سے اگر کوئی بچنا چاہے تو وہ محض طبعی کراہت کی بنا پر ہوگا اور دوسری قسم وہ ہے جس میں عمل ذکاۃ کرنا پڑتا ہے جس کے لئے دین اور نیت کی ضرورت ہے تو اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ کافر کی نماز اور عبادتوں کی طرح اس کا عمل ذکاۃ بھی قبول نہ ہونا چاہیئے تھا، لیکن اللہ نے اس امت کے لئے خاص طور پر ان کے ذبائح حلال کر دیئے اور حضرت ابن عباس رض کی نص نے اس مسئلے کو خلاف قیاس ثابت کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ طعام اہل کتاب سے مراد اس آیت میں بالاتفاق علماء تفسیر وہ طعام ہے جس کی حلت مذہب اور عقیدہ پر موقوف ہے یعنی ذبیحہ اسی لئے اس طعام میں اہل کتاب کے ساتھ امتیازی معاملہ کیا گیا کیونکہ وہ بھی اللہ کی بھیجی ہوئی کتابوں اور پیغمبروں

پر ایمان کے مدعی ہیں اگرچہ اون کی تحریفات نے ان کے دعویٰ کو مجروح کردیا یہاں تک کہ شرک وکفر میں مبتلا ہو گئے۔ بخلاف بت پرست مشرکین کے کہ وہ کسی آسمانی کتاب یا نبی ورسول پر ایمان لانے کا دعویٰ بھی نہیں رکھتے اور جن کتابوں یا شخصیتوں پر اون کا ایمان ہے۔ وہ نہ اللہ کی بھیجی ہوئی کتابیں ہیں نہ اون کا رسول ونبی ہونا اللہ کے کسی کلام سے ثابت ہے۔

اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہونے کی حکمت اور وجہ

زیر بحث مسئلے کا تیسرا سوال ہے اس کا جواب اکثر صحابہ وتابعین اور ائمہ تفسیر کی طرف سے یہ ہے کہ تمام کفار میں سے اہل کتاب یہود ونصاری کے ذبیحہ اور اون کی عورتوں سے نکاح کو حلال قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے دین میں سینکڑوں تحریفات کے باوجود ان دو مسئلوں میں اون کا مذہب بھی اسلام کے بالکل مطابق ہے یعنی وہ بھی ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا عقیدۃً ضروری سمجھتے ہیں اس کے بغیر جانور کو مردار ومیتہ اور ناپاک وحرام قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح مسئلہ نکاح میں جن عورتوں سے اسلام میں نکاح حرام ہے ان کے مذہب میں بھی حرام ہے۔ اور جس طرح اسلام میں نکاح کا اعلان اور گواہوں کے سامنے ہونا ضروری ہے اسی طرح ان کے موجودہ مذہب میں بھی یہی احکام ہیں۔

امام تفسیر ابن کثیر نے یہی قول اکثر صحابہ وتابعین کا نقل فرمایا ہے اون کی عبارت یہ ہے۔

(وطعام اهل الكتٰب) قال ابن عباس وابو امامة ومجاهد وسعيد بن جبير وعكرمة وعطاء والحسن ومكحول وابراهيم النخعي والسدي ومقاتل بن حيان يعني ذبائحهم وهذا امر

ابن عباس رضؓ، ابو امامہ رضؓ، مجاہد، سعید بن جبیر رحؒ، عکرمہ رحؒ، عطاء رحؒ حسن رحؒ، مکحول رحؒ، ابراہیم نخعی رحؒ سدی رحؒ اور مقاتل بن حیان رحؒ نے طعام اہل الکتاب کی تفسیر ان کے ذبائح کے ساتھ کی ہے اور یہ مسئلہ علماء کے

مجمع علیہ بین العلماء ان ذبائحہم حلال للمسلمین لانہم یعتقدون تحریم الذبح لغیر اللہ ولا یذکرون علی ذبائحہم الا اسم اللہ وان اعتقدوا فیہ تعالیٰ ما ھو منزہ عنہ تعالیٰ وتقدس۔

(ابن کثیر سورۂ مائدہ ص ۱۹ ج ۳)

درمیان اجماعی ہے کہ ان کے ذبیحے مسلمانوں کے لئے حلال ہیں، کیونکہ وہ غیر اللہ کے لئے ذبح کرنے کو حرام سمجھتے ہیں۔ اور اپنے ذبیحوں پر خدا کے سوا کسی اور کا نام نہیں لیتے، اگرچہ وہ اللہ کے بارے میں ایسی باتوں کے معتقد ہوں جن سے باری تعالےٰ بری پاک اور بلند و بالا ہے۔

ابن کثیر کے اس بیان میں ایک تو یہ بات معلوم ہوئی کہ تمام مذکور الصدر حضرات صحابہ وتابعین کے نزدیک طعام اہل کتاب سے اون کے ذبائح مراد ہیں اور ان کے حلال ہونے پر امت کا اجماع ہے جس کی تفصیل دوسرے سوال کے جواب میں بھی گذر چکی ہے۔

دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ ان سب حضرات کے نزدیک ذبائح اہل کتاب کے حلال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہود و نصاری کے مذہب میں بہت سی تحریفات کے باوجود ذبیحہ کا مسئلہ اسلامی شریعت کے مطابق باقی ہے کہ غیر اللہ کے نام پر ذبح کئے ہوئے جانور کو وہ بھی حرام کہتے ہیں اور ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا ضروری سمجھتے ہیں یہ دوسری بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کی شان میں وہ تثلیث کے مشرکانہ عقیدہ کے قائل ہو گئے اور اللہ اور مسیح بن مریم کو ایک ہی کہنے لگے جس کا قرآن کریم نے ان الفاظ میں ذکر فرمایا ہے۔

لَقَدْ کَفَرَ الَّذِیْنَ قَالُوْٓا اِنَّ اللّٰہَ ھُوَ الْمَسِیْحُ ابْنُ مَرْیَمَ

بے شک کافر ہو گئے وہ لوگ جنھوں نے کہا کہ اللہ تو مسیح بن مریم ہی ہیں۔

اس کا حاصل یہ ہوا کہ ذبیحہ کے متعلق تمام قرآنی آیات جو سورہ بقرہ اور سورہ انعام میں آئی ہیں جن میں غیر اللہ کے نام پر ذبح کیے ہوئے جانور کو بھی اور اوس جانور کو بھی جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا حرام قرار دیا ہے۔ یہ سب آیتیں اپنی جگہ پر محکم اور معمول بہا ہیں سورۂ مائدہ کی آیت جس میں طعام اہل کتاب کو حلال قرار دیا ہے وہ بھی ان آیات کے حکم سے مختلف نہیں۔ کیونکہ طعام اہل کتاب کو حلال قرار دینے کی وجہ ہی یہ ہے کہ اون کے موجودہ

مذہب میں بھی غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا ہوا جانور اور وہ جانور جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا حرام ہے۔ موجودہ زمانے میں تورات و انجیل کے جو نسخے اب موجود ہیں ان میں بھی ذبیحہ اور نکاح کے احکام تقریباً وہی ہیں جو قرآن اور اسلام میں ہیں جن کی تفصیل عنقریب ذکر کی جائے گی۔

ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ بعض جاہل عوام اپنے مذہب کے اس حکم کے خلاف کچھ عمل کرتے ہوں جیسا کہ خود مسلمانوں کے جاہل عوام میں بھی بہت سی جاہلانہ رسمیں خلاف قرآن و سنت شامل ہو گئی ہیں۔ مگر ان کو مذہب اسلام نہیں کہا جا سکتا۔ نصاریٰ کے جاہل عوام کے طرزِ عمل کو دیکھ کر ہی بعض حضرات تابعین نے یہ فرمایا کہ جب اللہ تعالیٰ نے طعام اہل کتاب کو حلال قرار دیا اور اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ وہ اپنے ذبائح کے ساتھ کیا معاملہ کرتے ہیں کوئی اس پر مسیح یا عزیر کا نام لیتا ہے کوئی بغیر تسمیہ کے ذبح کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ آیت مائدہ جس میں طعام اہل کتاب کو حلال قرار دیا ہے اس آیت نے ذبائح اہل کتاب کے حق میں سورۂ بقرہ اور انعام کی ان آیتوں میں تخصیص یا ایک قسم کا نسخ کر دیا ہے جن میں غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنے کو یا بغیر اللہ کے نام کے ذبح کرنے کو حرام قرار دیا ہے۔

بعض اکابر علماء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات تابعین نے اہل کتاب کے متروک التسمیہ ذبیحہ اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کئے ہوئے جانور کو حلال فرمایا ہے ان کے نزدیک بھی اہل کتاب کا اصل مذہب تو اسلامی احکام سے مختلف نہیں ہے مگر ان کے جاہل عوام یہ غلطیاں کرتے ہیں مگر اس کے باوجود ان حضرات نے جاہل اہلِ کتاب کو بھی عام اہل کتاب کے حکم سے الگ نہیں کیا اور ذبیحہ اور نکاح کے معاملے میں ان کا بھی وہ حکم رکھا جو ان کے آبا و اجداد اور اصل مذہب کے پیرووں کا ہے کہ اُن کا ذبیحہ اور ان کی عورتوں سے نکاح جائز ہے۔

ابن عربی نے احکام القرآن میں لکھا ہے کہ میں نے اپنے استاد ابو الفتح مقدسی سے سوال کیا کہ موجودہ نصاریٰ تو غیر اللہ کے نام پر ذبح کرتے ہیں مثلاً مسیح یا عزیر

کا نام بوقت ذبح لیتے ہیں تو ان کا ذبیحہ کیسے حلال ہو سکتا ہے اس پر ابو الفتح مقدسی نے فرمایا:

ھم من آبائھم وقد جعلھم اللہ تعالیٰ تبعًا لمن کان قبلھم مع علمہ بحالھم	ان کا حکم اپنے آباؤ اجداد کا سا ہے۔ (آج کے اہل کتاب کا) یہ حال اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا، لیکن اللہ نے ان کو ان کے آباء کے تابع بنا دیا ہے۔
(احکام ابن عربی ص ۲۲۹ ج اوّل)	

اس کا حاصل یہ ہوا کہ اسلافِ اُمت میں جو بعض علماء نے اہل کتاب کے ایسے ذبائح کی اجازت دے دی ہے جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا بلکہ غیر اللہ کا لیا گیا ان کے نزدیک بھی اصل مذہب اہل کتاب کا یہی ہے کہ یہ چیزیں اون کے مذہب میں بھی حرام ہیں۔ مگر ان حضرات نے غلط کار عوام کو بھی اوس حکم میں شامل رکھا جو اصل اہلِ کتاب کا حکم ہے۔ اس لئے ان کے ذبیحہ کو بھی حلال قرار دے دیا اور جمہور صحابہؓ وتابعین اور ائمہ مجتہدین نے اس پر نظر فرمائی کہ اہلِ کتاب کے جاہل عوام جو غیر اللہ کے نام یا بغیر کسی نام کے ذبح کرتے ہیں یہ اسلامی حکم کے تو خلاف ہے اس لئے ان کے عمل کا احکام پر کوئی اثر نہیں ہونا چاہیئے اونھوں نے یہ فیصلہ دیا کہ ان لوگوں کا ذبیحہ طعام اہل کتاب میں داخل ہی نہیں اس لئے اوس کے حلال ہونے کی کوئی وجہ نہیں اور ان کے غلط عمل کی وجہ سے آیاتِ قرآنی میں نسخ یا تخصیص کا قول اختیار کرنا کسی طرح صحیح نہیں۔

اسی لئے تمام ائمہ تفسیر ابن جریر۔ ابن کثیر۔ ابوحیان وغیرہ اس پر متفق ہیں کہ سورۂ بقرہ اور انعام کی آیات میں کوئی نسخ واقع نہیں ہوا۔ یہی جمہور صحابہؓ و تابعینؒ کا مذہب ہے۔ جیساکہ بحوالہ ابن کثیر اوپر نقل ہو چکا ہے اور تفسیر بحر محیط میں بالفاظ ذیل مذکور ہے۔

وذھب الی ان الکتابی اذا لم یذکر اللہ علی الذبیحۃ	ان کا مذہب یہ ہے کہ کتابی اگر ذبیحے پر اللہ کا نام نہ لے اور اللہ کے سوا کوئی نام لے

وذکر غیر اللہ لم توکل وبہ	— تو اس کا کھانا جائز نہیں، یہی قول ہے
قال ابو الدرداء وعبادة بن	ابو الدرداء رض وعبادۃ بن الصامت رض اور
الصامت وجماعة من الصحابة	صحابۂ کرام کی ایک جماعت کا۔
وبہ قال ابو حنیفة وابو یوسف	اور یہی ابو حنیفہ رح، ابو یوسف رح.
ومحمد وزفر ومالك وكره	محمد رح، زفر رح اور مالک کا مذہب ہے
النخعي والثوري اكل ماذبح	نخعی رح اور ثوری رح اس کے کھانے کو
واهل بہ لغیر اللہ۔	مکروہ قرار دیتے ہیں۔

(بحر محیط ص ۴۳۱ ج ۴)

حاصل کلام یہ ہے کہ صحابہ و تابعین اور اسلاف اُمت کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اہل کتاب کا اصل مذہب زمانہ نزول قرآن میں بھی یہی تھا کہ جس جانور پر غیر اللہ کا نام لیا جائے یا قصداً اللہ کا نام چھوڑا جائے وہ حرام ہے اسی طرح نکاح کی حلت وحرمت میں بھی اہل کتاب کا اصل مذہب موجودہ زمانے تک اکثر چیزوں میں اسلامی شریعت کے مطابق ہے۔ اس کے خلاف جو کچھ اہل کتاب میں پایا گیا وہ جاہل عوام کی اغلاط ہیں اون کا مذہب نہیں ہے۔

موجودہ تورات و انجیل جو مختلف زبانوں میں چھپی ہوئی ملتی ہیں، اون سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔ ملاحظہ ہوں اون کے مندرجہ ذیل اقوال۔

بائیبل کے عہد نامہ قدیم میں (جو موجودہ زمانے کے یہود و نصاری دونوں کے نزدیک مسلم ہے) ذبیحہ کے متعلق یہ احکام ہیں۔

۱۔ جو جانور خود بخود مر گیا ہو اور جس کو درندوں نے پھاڑا ہو اون کی چربی اور اور کام میں لاؤ تو لاؤ پر تم اسے کسی حال میں نہ کھانا۔

(احبار ۷ : ۲۴)

۲۔ پر گوشت کو تو اپنے سب پھاٹکوں کے اندر اپنے دل کی رغبت اور خداوند اپنے خدا کی دی ہوئی برکت کے موافق ذبح کر کے

کھا سکے گا.......... لیکن تم خون کو بالکل نہ کھانا۔

(استثناء ۱۲ : ۱۵)

۳۔ تم بتوں کی قربانیوں کے گوشت اور لہو اور گلا گھونٹے ہوئے جانوروں اور حرام کاری سے پرہیز کرو۔

(عہد نامہ جدید کتاب اعمال ۱۵ : ۲۹)

۴۔ عیسائیوں کا سب سے بڑا پیشوا پولس کرنتھیوں کے نام پہلے خط میں لکھتا ہے جو قربانی غیر قومیں کرتی ہیں شیاطین کے لئے قربانی کرتی ہیں نہ کہ خدا کے لئے اور میں نہیں چاہتا کہ تم شیاطین کے شریک ہو تم خداوند کے پیالے اور شیاطین کے پیالے دونوں میں سے نہیں پی سکتے۔ (۱۔کرنتھیوں ۱۰: ۲۰ و ۲۱)

۵۔ کتاب اعمال حوادین میں ہے۔

ہم نے یہ فیصلہ کر کے لکھا تھا کہ وہ صرف بتوں کی قربانی کے گوشت سے اور لہو اور گلا گھونٹے ہوئے جانوروں اور حرام کاری سے اپنے آپ کو بچائے رکھیں (اعمال ۲۱ : ۲۵)

یہ تورات و انجیل کی وہ تصریحات ہیں جو آج کل کی بائیبل سوسائیٹیوں نے چھاپی ہوئی ہیں جن میں سینکڑوں تحریفات و ترمیمات کے بعد بھی بعینہٖ قرآن کریم کے احکام کے مطابق یہ چیزیں باقی ہیں۔ قرآن کریم کی آیت یہ ہے۔

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ۔

تم پر حرام کر دیا گیا۔ مردار اور خون اور خنزیر کا گوشت اور جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام پکارا گیا ہو اور گلا گھونٹا ہوا، اور چوٹ کھا کر مرا ہوا۔ اور گر کر مرا ہوا اور سینگ کھا کر مرا ہوا، اور جسے درندے نے کھایا ہو۔ الا یہ کہ تم نے اس کو پاک کر لیا ہو اور وہ جانور جو بتوں کے نام

پر ذبح کیا جائے۔ (المائدہ: ۳۰)

اس آیت نے میتہ یعنی خود مرا ہوا جانور اور خون اور خنزیر کا گوشت اور جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا اور گلا گھونٹا ہوا جانور اور چوٹ سے مارا یا اونچی جگہ سے گر کر مرا ہوا یا سینگوں کی چوٹ سے مارا ہوا اور جس کو درندوں نے پھاڑا ہو سب حرام قرار دیئے ہیں۔

تورات وانجیل کی مذکورہ تصریحات میں بھی لحم خنزیر کے علاوہ تقریباً سبھی کو حرام قرار دیا ہے۔ صرف چوٹ سے یا اونچی جگہ سے گر کر یا سینگوں سے مرنے والے جانور کی تفصیل اگرچہ مذکور نہیں ہے۔ مگر سب تقریباً خود مرے یا گلا گھونٹ کر مارے ہوئے کے حکم میں داخل ہیں۔

اسی طرح قرآن کریم نے ذبیحہ پر اللہ کا نام لینے کی تاکید فرمائی ہے فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ اور جس جانور پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اس کو حرام کیا ہے لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ بائیبل میں کتاب استثناء کی عبارت مذکورہ سے بھی اس کی تاکید مفہوم ہوتی ہے کہ جانور کو اللہ کے نام سے ذبح کیا جائے۔

اسی طرح نکاح کے معاملات میں بھی اہل کتاب کا مذہب اکثر چیزوں میں شریعت اسلام کے مطابق ہے ملاحظہ ہو۔ احبار ۱۸: ۶ تا ۱۹ جس میں ایک طویل فہرست محرمات کی دی گئی ہے جن میں بیشتر وہی ہیں جن کو قرآن نے حرام کیا ہے یہاں تک کہ جمع بین الاختین یعنی دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کی حرمت اور حالت حیض میں صحبت کا حرام ہونا بھی اس میں مصرح ہے۔

نیز بائیبل میں اس کی بھی تصریح ہے کہ بت پرست اور مشرک اقوام سے نکاح جائز نہیں۔ موجودہ تورات کے الفاظ یہ ہیں۔

> تو ان سے بیاہ شادی بھی نہ کرنا۔ نہ اُن کے بیٹوں کو اپنی بیٹیاں دینا اور نہ اپنے بیٹوں کے لئے اُن کی بیٹیاں لینا۔ کیونکہ وہ میرے بیٹوں کو میری پیروی سے برگشتہ کر دیں گے تاکہ وہ اور خداؤں کی عبادت کریں۔ (استثناء ۷: ۳، ۴)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ قرآن میں اہل کتاب کے ذبائح اور ان کی عورتوں سے نکاح کو حلال اور دوسرے کفار کے ذبائح کو اور نساء کو حرام قرار دینے کی وجہ بھی یہ ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں اہلِ کتاب کا اصل مذہب آج تک بھی اسلامی قانون کے مطابق ہے اور جو کچھ اس کے خلاف ان کے عوام میں پایا جاتا ہے وہ جاہلوں کے اغلاط ہیں اون کا مذہب نہیں ہے۔

اسی لئے جمہور صحابہ و تابعین اور ائمہ مجتہدین کے نزدیک سورۂ بقرہ۔ انعام۔ مائدہ کی تمام آیات میں کوئی تضاد یا نسخ یا تخصیص نہیں ہے اور جن علماء تابعین نے غلط کار عوام کے عمل کو بھی تبعًا اہلِ کتاب کے حکم میں شامل رکھا اور آیات بقرہ و انعام میں نسخ یا تخصیص کا قول اختیار کیا ہے۔ اوس کی بھی بنیاد یہ ہے کہ نصاریٰ جن کا قول یہ ہے اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْمَسِيْحُ بْنُ مَرْيَمَ یعنی اللہ تو عیسیٰ بن مریم ہی ہیں یہ لوگ اگر اللہ کا نام بھی لیں تو اوس سے بھی مراد عیسیٰ بن مریم ہی لیتے ہیں اس لیئے اون کے ذبیحہ میں اللہ کا نام لینا یا مسیح کا نام لینا برابر ہو گیا۔ اس بناء پر ان حضرات نے ذبائح اہل کتاب میں اس کی اجازت دے دی۔ ابن عربی نے احکام القرآن میں اس بنیاد کی وضاحت فرمائی ہے۔ (احکام ابن عربی ص ۲۲۹ ج ۱)

مگر جمہور امت نے اوس کو قبول نہیں کیا جیسا کہ بحوالہ تفسیر ابن کثیر و تفسیر بحر محیط ابھی گزر چکا ہے اور تفسیر مظہری میں اقوال مختلفہ نقل کرنے کے بعد لکھا ہے۔

والصحيح المختار عندنا هو القول الاول يعني ذبائح اهل الكتاب تاركًا للتسمية عامدًا او على غير اسم الله تعالى لا يوكل ان علم ذلك يقينا او كان غالب حالهم ذلك وهو محمل النهي عن اكل ذبائح نصارى العرب و

اور صحیح اور مختار ہمارے نزدیک وہ پہلا ہی قول ہے یعنی یہ کہ اہل کتاب کے ذبائح جن پر قصدًا اللہ کا نام لینا چھوڑ دیا ہو یا غیر اللہ کے نام پر ذبح کئے گئے ہوں وہ حلال نہیں اگر یقینی طور پر اس کا علم ہو جائے کہ اس پر اللہ کا نام نہیں لیا یا غیر اللہ کا نام لیا ہے یا اہل کتاب کی عام عادت ہی یہ ہو جائے۔

محمل قول علی رضؓ لا تاکلوا من ذبائح نصاری بنی تغلب فانهم لم یتمسکوا من النصرانیة بشیٔ الا بشربهم الخمر فلعل علیاً رضؓ علم من حالهم انهم لا یسمون الله عند الذبائح او یذبحون علی غیر اسم الله

فکذا حکم ان نصاری العجم ان کان عادتهم الذبح علی غیر اسم تعالیٰ غالباً لا یوکل ذبیحتهم ولا شک ان النصاری فی هذا الزمان لا یذبحون بل یقتلون بالوقذ غالباً فلا یحل طعامهم

(تفسیر مظہری ص ۳۷ ج ۳)

جن بزرگوں نے عرب کے نصاریٰ کے ذبائح کو منع کیا ہے اون کے قول کا مقصد بھی یہی ہے۔ اسی طرح حضرت علیؓ نے جو یہ فرمایا کہ نصاری بنی تغلب کے ذبائح کھانا جائز نہیں کیونکہ اونھوں نے مذہب نصرانیت میں سے بجز شراب نوشی کے اور کچھ نہیں لیا۔ اس کا محمل بھی یہی ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو یہ ثابت ہوا ہوگا کہ بنی تغلب اپنے ذبائح پر اللہ کا نام نہیں لیتے یا غیر اللہ کا نام لیتے ہیں پس یہی حکم عجمی نصاریٰ کا بھی ہے کہ اگر اُن کی عادت یہی ہو جائے کہ عام طور پر غیر اللہ کے نام پر ذبح کرتے ہیں تو اون کا ذبیحہ کھانا جائز نہیں اور اس میں شک نہیں کہ آج کل کے نصاریٰ تو ذبح ہی نہیں کرتے بلکہ عام طور پر چوٹ مار کر ہلاک کرتے ہیں اس لئے اون کا ذبیحہ حلال نہیں۔

مصر کے مفتی عبدہ اور ان کا فتویٰ

اب سے نصف صدی پہلے مصر کے مفتی عبدہ نے پوری امت اسلامیہ اور ائمہ اربعہ کے خلاف یوروپ میں ہونے والے سب ذبائح کے حلال ہونے کا فتویٰ دے دیا تھا جس پر پورے عالم میں اضطراب پیدا ہوا مفتی عبدہٗ کو اون کے عہدہ سے ہٹانے کے مطالبات ہوئے۔ اطراف عالم کے علماء نے اُن کے فتویٰ کی تردید کی۔

مفتی عبدہٗ کی علمی وسعت اور وسیع مطالعہ سے کسی کو انکار نہیں لیکن لغزش وخطاء سے انبیاء کے سوا کوئی معصوم نہیں اور یہ بھی اسلام کا دائمی معجزہ ہے کہ کوئی بڑے سے بڑا

عالم بھی اگر کتاب و سنت اور جمہور امت کے خلاف کسی لغزش میں مبتلا ہو جاتا ہے تو ان کے علمی تبحر کا اعتراف کرتے ہوئے بھی امت ان کے فتویٰ کو قبول نہیں کرتی۔

مفتی عبدہٗ کا تو کہنا کیا ہے اسلامی دنیا کے مسلم مقتدا حضرت امام شافعیؒ نے خود ذبیحہ کے متعلق جمہور امت سے مختلف یہ رائے اختیار کی کہ کسی ذبیحہ پر قصداً بسم اللہ چھوڑ دینا اگرچہ ناجائز ہے اور ایسے ذبیحہ کا گوشت کھانا بھی مکروہ ہے مگر اس کو حرام نہیں کہا جا سکتا۔ جب کہ جمہور امت اس کو نص قرآنی کی رو سے قطعی حرام کہتی ہے امت اسلامیہ کے بڑے بڑے ائمہ نے امام شافعی کی جلالت شان کا اعتراف کرتے ہوئے بھی ان کے اس فتویٰ کو خلاف اجماع ایک اجتہادی لغزش قرار دے دیا۔ اور خود شافعی المسلک علماء میں بھی متعدد حضرات نے اس رائے کو قبول نہیں کیا۔

مفتی عبدہ کو کتنا ہی بڑا عالم کہا جائے مگر امام شافعیؒ سے ان کو کیا نسبت جمہور امت نے امام شافعیؒ کے اس قول کو اجتہادی لغزش کہنے سے گریز نہیں کیا تو مفتی عبدہ کی کھلی ہوئی لغزش کو کون قبول کرتا۔ پھر امام شافعیؒ تو اس فعل کو ناجائز اور گوشت کو مکروہ قرار دیتے ہیں۔ اور مفتی عبدہ نے اسلامی ذبیحہ کے سارے اصول اور پابندیوں کو یکسر ختم کر کے یورپین ذبیحہ کو مطلقاً حلال ٹھہرا دیا۔ جو امام شافعیؒ کے مسلک کے بھی خلاف ہے، اس لئے علمائے امت نے مفتی عبدہ کے اس فتویٰ کو قرآن و سنت کے نصوص اور ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے خلاف قرار دیا۔ اور اسلامی دنیا کے ہر علاقہ سے اس کی تردید میں مضامین لکھے گئے۔

مفتی عبدہ کے شاگرد علامہ رشید رضا مصری مصر کے اہل قلم صحافی اور ذی علم ہیں انھوں نے اپنے استاد کی حمایت میں مضامین لکھے اور اپنے سیاسی اقتدار اور خاص کوششوں کے ذریعہ کچھ علماء کی موافقت بھی حاصل کر لی اس طرح یہ فتنہ مصر میں دب گیا۔ مگر کسی فتنہ کا دب جانا اور چیز ہے اور فتویٰ کا مانا جانا دوسری چیز۔ اس زمانہ کے اخبارات و رسائل دیکھے جائیں تو یہ حقیقت کسی پر مخفی نہیں رہ سکتی کہ پوری دنیا کے علماء نے مفتی عبدہٗ کے اس فتویٰ کو غلط ناقابل اعتبار قرار دیا تھا۔

ذبیحہ کے شرعی احکام اور اس کے ارکان و شرائط قرآن و سنت کی واضح دلائل ساتھ پہلے لکھے جا چکے ہیں اس کے بعد میں مفتی عبدہ کے فتوی اور رشید رضا صاحب۔ طویل بحث کی تفصیلی تردید میں اپنے قارئین کو الجھانے کے بجائے صرف اتنا کافی سمجھتا ہوں کہ ذبیحہ کے مسئلے میں مفتی عبدہ اور رشید رضا صاحب کی اصلی رائے کو واضح الفاظ میں پیش کر دوں جو طویل بحثوں کی بھول بھلیاں میں پڑ کر نظروں سے اوجھل ہو گئی ہے وہ مسلمانوں کے سامنے واضح ہو کر آجائے تو وہ اپنی تردید آپ ہی کر دے گی۔ کیونکہ اس کا قرآن و سنت کی نصوص اور ائمہ فقہاء کی اجماعی تحقیق کے مخالف ہونا اتنا واضح ہے کہ ہر لکھا پڑھا مسلمان اس کی مخالفت کو محسوس کر سکتا ہے۔

ذبیحہ کے متعلق مفتی عبدہ کی انوکھی تحقیق

اسلام کے قرن اول سے لے کر آج تک ہر طبقے اور ہر فرقے کے مسلمان اس عقیدہ پر متفق ہیں کہ معاشرتی امور میں سے نکاح و طلاق کی طرح ذبیحہ بھی ایک خالص مذہبی چیز ہے جو قرآن و سنت کے مقرر کردہ اصول و شرائط کے بغیر حلال نہیں ہوتا، اسی لئے اس پر بسم اللہ پڑھنا اور ذبح کرنے والے کا مسلمان یا اہلِ کتاب میں سے ہونا نص قرآنی میں شرط قرار دیا ہے جو خالص مذہبی چیز ہے۔

صحیح بخاری کی حدیث میں اسلامی ذبیحہ کو ان شعائر میں شمار فرمایا ہے جن سے مسلمان کا مسلمان ہونا پہچانا جاتا ہے حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔

من صلی صلوتنا و استقبل قبلتنا و اکل ذبیحتنا فذلك المسلم الذی له ذمة الله ورسوله (صحیح بخاری باب استقبال القبلة)	جس نے ہمارے جیسی نماز پڑھی اور ہمارے قبلہ کی طرف نماز میں رُخ کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا وہ ہی مسلمان ہے جو اللہ اور اس کے رسول کی ذمہ داری میں ہے۔

اس میں جس طرح نماز اور اسلامی قبلہ کو مسلمان کی علامت قرار دیا ہے اسی طرح اسلامی ذبیحہ کو اسلام کا شعار اور علامت بتلایا ہے۔

ایک حدیث میں مجوسی کفار کے متعلق ارشاد فرمایا کہ ان کے ساتھ وہ ہی معاملہ کیا جائے جو اہل کتاب کے ساتھ کیا جاتا ہے صرف دو چیزوں کا فرق ہے وہ یہ کہ

غیر ناکحی نسائھم ولا آکلی ذبیحتھم — یعنی نہ تو ان کی عورتوں سے مسلمان کا نکاح جائز ہے نہ ان کا ذبیحہ کھانا جائز ہے۔

اس حدیث میں یہ بات اور واضح ہو گئی کہ نکاح اگرچہ انسانی عادات اور معاشرتی امور میں سے ہے لیکن اسلام نے اس پر بھی کچھ مذہبی پابندیاں عائد کی ہیں جن کے بغیر شرعاً نکاح نہیں ہوتا، اسی طرح ذبیحہ بھی ایسے ہی امور عادیہ میں سے ہونے کے باوجود اس پر اسلامی پابندیاں ہیں جن کے بغیر ذبیحہ حلال نہیں ہوتا، اور یہ ایک ایسی بات ہے جس کو ہر طبقے اور ہر فرقے کے مسلمانوں کا بچہ بچہ جانتا ہے اور ضروریات دین میں داخل سمجھتا ہے، اس پر کچھ دلائل قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔

قرآن کریم میں جانوروں کے حلال کرنے کے لئے تین لفظ آئے ہیں۔ ذکواۃ[1]، ذبح[2] نحر[3]۔

ذکواۃ لفظ مشترک ہے جو ذبح، نحر کو شامل ہے اور غیر اختیاری ذکاۃ کی ان تمام صورتوں کو بھی جن سے شرعاً جانور حلال ہو جاتا ہے سب کو شامل ہے اور باتفاق امت ذکواۃ قرآن کا ایک اصطلاحی لفظ ہے جیسے صلوٰۃ اور صوم جس طرح صلوٰۃ اور صوم کا مفہوم شرعی وہی معتبر ہے جو قرآن کی دوسری آیات اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات سے ثابت ہے، محض لغوی مفہوم مراد لینا تحریف قرآن ہے۔ اسی طرح لفظ ذکواۃ بھی خالص اصطلاحی لفظ ہے جس کی دو قسمیں اختیاری اور غیر اختیاری قرآن میں مذکور ہیں اور دونوں کے احکام الگ الگ مذکور ہیں، حضرات محدثین و فقہاء نے ذکواۃ اختیاری کو ذبائح کے عنوان سے اور غیر اختیاری کو صید کے عنوان سے تعبیر کیا ہے۔ مگر دونوں کے لئے از روئے قرآن و سنت کچھ ارکان و شرائط ہیں جن کی تفصیل پہلے لکھی جا چکی ہے۔

مگر مفتی عبدہ صاحب نے قرآن کے اس اصطلاحی لفظ کو بھی تمام فقہاء و مفسرین کے خلاف ایک نئے معنی پہنائے جس کا خلاصہ ان کی تحقیق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذکواۃ کے

لئے صرف اتنا کافی ہے کہ کسی جانور کو کھانے کی نیت سے بالقصد مار جائے۔ مارنے کی صورت کچھ بھی ہو۔ انھوں نے ذکوٰۃ اختیاری کو بھی قرآن وسنت کی تصریحات کے خلاف غیر اختیاری ذکوٰۃ یعنی شکار پر قیاس کرکے ایک کر ڈالا ہے اور اختیاری ذکوٰۃ میں جو باتفاق امت حلقوم کی رگوں کا کاٹنا شرط ہے انھوں نے اس کا بھی انکار کر دیا۔ وہ تو یہاں تک پہنچے ہوئے ہیں کہ جانور کو بجلی کے کرنٹ کے ذریعہ مار دیا جائے تو وہ بھی حلال ہے اور حلال ہی نہیں بلکہ افضل ومستحسن بھی ہے۔

تفسیر المنار ص ۱۴۸ جلد ۶ میں یہ سب تفصیل موجود ہے۔ اس کا ایک جملہ یہ ہے:

وانی لاعتقد ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو اطلع علی طریقۃ التذکیۃ اسھل علی الحیوان و لاضرر فیھا کالتذکیۃ بالکھربائیہ ان صح ھذا الوصف فیھا لفضلھا علی الذبح (المنار ص ۱۴۸ ج ۶)	اور میرا تو یہ اعتقاد ہے کہ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تذکیہ کا کوئی ایسا طریقہ معلوم ہوتا جو جانوروں کے لئے سہولت کا اور بے ضرر ہو جیسا بجلی کے کرنٹ سے مارنے کا تذکیہ ہے اگر یہ وصف اس میں صحیح ہو تو آپ اس طریقہ کو اسلامی ذبح کے طریقے سے افضل قرار دیتے۔

اس میں بجلی کے کرنٹ سے مارنے کو بھی تذکیہ کہا گیا ہے اور یہ کتنی بڑی جرأت ہے کہ اپنے اس لغو قیاس اور غلط نظریے کے متعلق یہ بھی دعویٰ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی خبر ہوتی تو اسلامی ذبح کے طریقے کو چھوڑ کر اسی کو افضل قرار دیدیتے انا للہ وانا الیہ راجعون۔

ان کے اسی اجتہاد کا تکملہ یہ بھی ہے کہ ان کے نزدیک جانور کا گلا گھونٹ کر بالقصد مار دیا جائے تو وہ بھی حلال ہے اور اس میں آیتِ قرآنی کی صریح مخالفت کا جواب منخنقہ اور مخنوقہ کی بحث کا مغالطہ پیش کرکے دیا ہے جو تمام صحابہ وتابعین اور جمہور امت کے خلاف ہے۔ (تفسیر المنار ص ۱۳۷ ج ۶)

مفتی عبدہ نے ذبیحہ پر اللہ کا نام لینے کی ضرورت کا پہلے ہی انکار کر دیا تھا حلقوم کی رگیں کاٹنے کی ضرورت کا بھی انکار صاف آگیا۔ گلا گھونٹ کر بالقصد مارے ہوئے جانور بھی حلال ہو گئے تو اب ان کی تحقیق کی رو سے حرام

صرف وہ جانور رہ گیا جو اپنی موت مر گیا ہو یا کسی انسان کے قصد و اختیار کے بغیر کسی ٹکر سے یا اونچی جگہ سے گر کر یا خود بخود گلا گھٹ کر مر گیا ہو اور جس کو کسی انسان نے کھانے کی نیت سے بالقصد مارا ہو وہ سب حلال ہے، کوئی مارے کسی طرح مارے اللہ کا نام لے یا نہ لے، ذبح کرنے والا مسلمان ہو یا کافر۔ حلقوم کی رگیں کاٹے یا نہ کاٹے خصوصًا اہلِ کتاب کے معاملے میں تو اُن کی تحقیق یہ ہے کہ طعام اہلِ کتاب بغیر کسی قید و شرط کے سب جائز ہے خواہ اہلِ کتاب نے گلا مروڑ کر مارا ہو یا جھٹکے سے قتل کیا ہو یا اور کسی صورت سے۔ (تفسیر المنار ص ۲۰۰ ج ۶)

صرف اتنی عنایت اسلام اور مسلمانوں پر فرمادی کہ طعام اہلِ کتاب عام ہے تو اس میں تو خنزیر بھی داخل تھا اس کو حلال نہیں کیا۔ اگرچہ ان کی تفسیر کا اصل مقتضا یہی تھا کہ طعام اہل کتاب عام ہے تو اس میں خنزیر بھی داخل ہو۔

اس کے بعد واضح لفظوں میں یہ بھی کہہ دیا کہ جانور کا گوشت کھانا امور طبعیہ عادیہ میں سے ہے مذہب و ملت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ شرعی پابندیاں صرف عبادات میں ہوا کرتی ہیں۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:۔

وامور العادات فی الاکل والباس لیست مما یتعبد اللہ الناس تعبدًا باقرارھم علیہ و انما تکون احکام العبادۃ بنص الشارع۔ (المنار ص ۱۴۵ ج ۶)	اور کھانا اور لباس وغیرہ جو عادات میں سے ہیں ان چیزوں میں سے نہیں ہیں جن کے ذریعہ اللہ کی عبادت کی جاتی ہے، نصوص شریعت کی پابندی تو صرف عبادات میں ہوتی ہے۔

٭ ٭ ٭

مفتی عبدہ کے اس اجتہاد کا حاصل اس کے سوا کیا ہے کہ کھانے پینے، پہننے برتنے کی چیزوں میں حلال و حرام کی بحث ہی فضول ہے، اگر یہی اجتہاد ہے تو نکاح طلاق بھی امور عادیہ طبعیہ میں سے ہیں ان میں بھی حلال و حرام کی بحث لغو اور شرعی پابندیاں غلط ہوں گی۔

اس دور آزادی اور دین بیزاری کے لئے اس سے اچھا نسخہ کیا ہو سکتا تھا اسی

لئے مغرب زدہ نوجوانوں نے اپنے ہاتھوں ہاتھ لے لیا۔

مفتی عبدہ اور علامہ رشید رضا مصری سے یہ لغزش ہوئی اور بڑی سخت ہوئی مگر ان کی علمی خدمات اور سوابق سے اور اللہ تعالیٰ کی رحمت واسعہ سے دعار اور امید مغفرت کی ہے۔

لیکن فکر ان لوگوں کی ہے جنھوں نے کسی ترجیحی دلیل یا مغالطہ کی بنار پر نہیں بلکہ اپنی تن آسانی اور نفس کی پیروی کے لئے اس فتوی کا بہانہ اور آلہ مدافعت بنا لیا ہے۔

کسی بڑے سے بڑے عالم سے کوئی لغزش ہوجانا کوئی بعید نہیں عرب کا مشہور مقولہ ہے لکل جواد کبوة ولکل عالم هفوة یعنی اچھے گھوڑے کو ہی ٹھوکر بھی لگتی ہے اور ہر عالم سے کوئی بات لغو وغلط بھی صادر ہوجاتی ہے۔

قابل افسوس حال اس شخص کا ہے جو جمہور اُمت کے فتوی اور بیانات واضح ہونے کے باوجود ان سب میں سے اسی لغزش کو اپنا مذہب بنالے۔

ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں امام اوزاعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ

من اخذ بنوادر العلماء	یعنی جو شخص علمار کی نوادر لغزشوں ہی کو
خرج من الاسلام	اپنا مذہب بنالے وہ اسلام سے نکل جائے گا۔

سنا جاتا ہے کہ بہت سے عرب حضرات جو یورپ کا سفر کرتے ہیں یا وہاں مقیم ہیں وہ اسی مفتی عبدہ کے فتوی کو بہانہ بنا کر یورپ کے غیر مذبوح حرام گوشت کھانے کھلانے میں کوئی احتیاط نہیں کرتے اور قدرتی طور پر عرب حضرات کو لوگ اپنا مقتدا سمجھتے ہیں اس سے دوسرے مسلمانوں میں بھی یہ وبا عام ہونے لگی۔ کچھ دین کی فکر رکھنے والے مسلمان بھی ہیں جنکے سوالات یورپ کے ذبائح کے متعلق آتے رہتے ہیں ایسے ہی ایک سوال کا جواب بزبان عربی عرصہ ہوا دیا تھا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کا بھی اردو ترجمہ اس رسالہ کے آخر میں شامل کردیا جائے تاکہ یورپ میں رہنے والے مسلمانوں کی آگاہی کا ذریعہ بنے واللہ الموفق والمعین۔

مسئلہ ذبیحہ

اور ادارہ تحقیقات اسلامیہ کے ڈائرکٹر کا فتنہ

پاکستان کے مسلمانوں کی بڑی کوششوں کے بعد حکومت پاکستان میں تحقیقات اسلامیہ کے نام سے ایک ادارہ کا قیام عمل میں آیا تھا جس کا مقصد یہ تھا کہ یہ ادارہ مستشرقین یوروپ کی اسلام کے خلاف مفوات کا دفاع کرے اور دورِ جدید میں پیدا ہونے والے نئے مسائل شرعیہ کی اسلامی اصول کے تحت تحقیقات کرے ان مسائل میں جو مشکلات مسلمانوں کو درپیش ہیں کتاب وسنت اور فقہاء امت کے اجتہادات کی روشنی میں اون کا حل تلاش کر کے ملک کے علماء ماہرین کے مشورہ سے اونمیں فیصلے دے۔

لیکن ہماری شامت اعمال سے اس ادارہ کا ڈائرکٹر ایک ایسے صاحب کو بنا دیا گیا جن کی تعلیم یوروپ کے مستشرقین یہود و نصاری ہی کی مرہون منت تھی اونھوں نے اسلام کے متعلق جو کچھ سیکھا وہ یوروپ میں انہی مستشرقین کے زیرسایہ سیکھا۔ اون کے سوچنے سمجھنے اور دیکھنے کے زاویے وہی تھے جو مستشرقین کے تھے۔ انھوں نے اصول اسلامی کے تحت مسائل کا حل تلاش کرنے کے بجائے خود اصولِ اسلام میں ترمیم اور حذف و ازدیاد کا راستہ اختیار کر کے تحریف دین کا کام انجام دینا شروع کر دیا۔ کبھی سود کو حلال کرنے پر مقالے اور کتابیں لکھیں کبھی زکوٰۃ کے قرآنی اور شرعی نصاب میں تبدیلی کو اسلام کی خدمت قرار دیا۔ اب جانوروں کے ذبیحہ کو موضوع بحث بنا کر قرآن وسنت میں تحریف کا سلسلہ شروع کیا۔

وجہ یہ ہوئی کہ پاکستان کے متعدد اخباروں میں یہ خبر شائع ہوئی کہ یہاں بہت سے شہروں کی میونسپل کمیٹیوں نے مذبح خانوں کے لئے ذبیحہ کی مشینیں یوروپ سے درآمد کرنے کا فیصلہ کیا ہے اور عنقریب بڑے شہروں میں ذبیحہ ان مشینوں کے

ذریعہ ہوا کرے گا۔ ملک کے علماء اور عام مسلمانوں میں یہ سوالات اُبھرے کہ مشینی ذبیحہ میں شریعت اسلامیہ کی شرائط ذبح کو کیسے پورا کیا جائے گا اور اگر ان شرائط کو پورا نہ کیا گیا تو گوشت کیسے حلال ہوگا۔

یہ سن کر ہمارے ادارہ تحقیقات اسلامیہ کے محققین نے اپنی ریسرچ و تحقیق کا رُخ اسلامی ذبیحہ کی طرف پھیر دیا۔ ان کا یہ قدم مبارک و مسعود ہوتا اور اُن کی کوشش وقت کی ایک ضرورت کو پورا کرتی اگر صحیح اصول سے کام لیا جاتا جس کا تقاضا یہ تھا کہ:

۱۔ سب سے پہلے مشینی ذبیحہ کے جو طریقے یورپ کے مختلف شہروں میں رائج ہیں ان کی مکمل معلومات بہم پہنچا کر عام مسلمانوں خصوصاً اہل علم کے لئے غور و فکر کی راہ ہموار کرتے۔

۲۔ ان میں کوئی طریقہ ذبح کا اسلام کے مسلمہ اصول کے مطابق موجود تھا تو اس کی تائید و حمایت کرتے۔ ملک کی میونسپل کمیٹیوں کو توجہ دلاتے کہ اگر ذبیحہ کے لئے مشینوں کا استعمال ناگزیر ہی ہے تو فلاں قسم کی مشین درآمد کریں، دوسری مشینوں سے پرہیز کریں، تاکہ بلا وجہ مسلمانوں میں خلفشار پیدا نہ ہو جیسا کہ حال میں بعض بیانات سے ثابت ہو چکا ہے کہ یورپ میں مشینی ذبیحہ کا ایک طریقہ ایسا بھی رائج اور موجود ہے جس میں مشین کا کام صرف جانور کو قابو میں کرنا ہوتا ہے پھر کوئی انسان اس کو چھری سے ذبح کرتا ہے اس کے بعد کھال بال، ہڈی وغیرہ صاف کرنے کا سب کام مشین کرتی ہے۔

۳۔ اگر بالفرض مشینی ذبیحہ کا کوئی طریقہ بھی اسلامی اصول پر پورا نہیں اترتا تھا، تو ریسرچ و تحقیق کا رُخ اس طرف پھیرنا چاہئے تھا کہ ماہرین سائنس کو ایسی ترمیم کی طرف توجہ دلائیں جس سے اس کا ذبیحہ اسلامی اصول کے خلاف نہ رہے اور جو آسانیاں مشینی ذبیحہ سے مطلوب ہے وہ باقی

رہیں اس سلسلے میں اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں تھا کہ اسلامی اصول کے دائرہ میں رہ کر جس قدر سہولت اور وسعت دی جا سکتی ہے، اسلامی فقہ میں غور و فکر اور اہل علم کے مشوروں کے بعد اس سہولت سے کام لیتے۔

مگر ہمارے یہ محققین یہ دردسر کہاں مول لیتے انھوں نے اس کی زحمت گوارا نہیں فرمائی کہ یورپ میں جو طریقے مشینی ذبیحہ کے رائج ہیں ان کی پوری تفصیلات معلوم کر کے پیش کر دیتے اس کے بعد مشینی ذبیحہ کے حلال یا حرام ہونے کی بحث چھیڑتے کہ اس پر جو بحث بھی ہوتی وہ بصیرت کے ساتھ ہوتی انھوں نے صرف یہ خدمت انجام دی کہ اب سے نصف صدی پہلے مصر کے مفتی عبدہ نے پوری اُمت اسلامیہ اور ائمہ اربعہ کے خلاف یورپ میں ہونے والے ذبائحؒ کے حلال ہونے کا فتوی دے دیا تھا جس پر پورے عالم اسلام میں شور مچا۔ مفتی عبدہ کو عہدہ افتاء سے علحدہ کرنے کے مطالبات ہوئے۔

ہمارے ادارہ تحقیقات اسلامیہ کے ڈائرکٹر صاحب نے تحقیق کا نام لیکر بعینہٖ مفتی عبدہ کا یہ فتوی اور انھیں کے دلائل عربی سے اردو میں منتقل کر دیے ہیں جس میں حدیث و تفسیر اور فقہ کی بڑی بڑی اہم کتابوں کے حوالے موجود تھے اس سے ہمارے اردو خواں طبقہ پر یہ اثر ڈالا کہ ڈاکٹر صاحب وقت کے بڑے متبحر اور محقق عالم ہیں۔

اس وقت تفسیر المنار کی جلد ششم میرے سامنے ہے جس کا دل چاہے اس کتاب کو دیکھ کر ڈاکٹر صاحب موصوف کے مضمون کا اس سے موازنہ کرے اس میں کوئی مبالغہ نہ پائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب نے مسئلہ ذبیحہ کے متعلق ریسرچ و تحقیق کی ادنیٰ زحمت گوارا نہیں فرمائی کام صرف اتنا کیا کہ مفتی عبدہ کی تحریر کا اردو ترجمہ کر کے نصف صدی پہلے کے خوابیدہ فتنہ کو بیدار کیا۔ اور اپنے نزدیک پاکستان میں یوروپ۔ کہ طریقہ ذبح کو اسکی تفصیلات اور صحیح صورت معلوم کئے

بغیر رواج دینے کا راستہ ہموار کر دیا لیکن اس کا قدرتی اثر دہی ہوا جو اب سے پہلے مصر میں ہو چکا تھا کہ دینی حلقوں میں سخت اضطراب پیدا ہوا اور ملک بھر میں ایک نیا فتنہ کھڑا ہو گیا فالی اللہ المشتکی۔

مشینی ذبیحہ

اب رہا مسئلہ مشینی ذبیحہ کا تو اسلامی ذبیحہ کے ارکان و شرائط اور متعلقہ احکام قرآن و سنت کے دلائل اور ائمہ مجتہدین کی تحقیقات سے مفصل بیان کر دینے کے بعد دراصل یہ کوئی مستقل مسئلہ نہیں رہ جاتا بلکہ وہ ایک واقعاتی سوال ہے کہ مشینی ذبیحہ میں اسلامی ذبیحہ کے ارکان و شرائط پورے ہو جاتے ہیں یا نہیں پہلی صورت میں مشین کا ذبیحہ حلال اور دوسری صورت میں حرام ہونا متعین ہے۔ اور جب مسئلہ واقعاتی ہے تو جب تک ان مشینوں کی صحیح صورت حال معلوم نہ ہو کوئی جواب دینا بے کار ہے۔

اب تک مشینی ذبیحہ کی جو بحثیں رسائل و اخبارات میں آتی ہیں وہ صحیح صورت حال کی تحقیق سے پہلے محض مفروضہ صورتوں سے متعلق رہیں۔ مجھ سے بھی یہ سوال کیا گیا تو سائل کی بیان کی ہوئی صورت مفروضہ پر اس کا جواب لکھا گیا جس میں یہ فرض کیا گیا تھا کہ بہت سے جانوروں کو مشین کے نیچے کھڑا کر کے بیک وقت سب کی گردنیں مشین کی چھری سے کاٹ کر جدا کر دی جاتی ہیں۔ لیکن اسی عرصہ میں کچھ دیکھنے والوں کے بیانات سے کچھ اخباری مقالات سے یہ معلوم ہوا کہ مشینوں کے ذریعہ ذبح کرنے کا کوئی ایک معین طریقہ نہیں بلکہ مختلف ملکوں اور شہروں میں اس کی مختلف صورتیں رائج ہیں جن میں ایک صورت وہ بھی ہے جس کو اسلامی ذبیحہ کا نام دیا جاتا ہے۔

اس میں مشین کا کام صرف جانور کو قابو کرنے کا ہوتا ہے اور ذبح کوئی انسان اپنی چھری سے کرتا ہے پھر کھال، بال ہڈی وغیرہ صاف کرنے کا کام سب مشین

کرتی ہے۔

ان حالات میں کسی مفروضہ صورت پر بحث فضول ہے جب تک کہ درآمد کی ہوئی مشین کی صحیح صورتِ حال معلوم نہ ہو کوئی فتوی نہیں دیا جاسکتا۔

اتنی بات متعین ہے کہ اگر جانور کی عروق ذبح نہیں کاٹی گئیں یا ذبح کرنے والا مسلمان یا کتابی نہیں ہے یا سب کچھ ہے مگر ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا قصداً چھوڑ دیا ہے یا کسی غیر اللہ کا نام اوس پر ذکر کیا ہے تو وہ ذبیحہ حلال نہیں کسی مشین میں شرائط مذکورہ کی خلاف ورزی نہ ہو تو اس کا ذبح کیا ہوا جانور حلال ہے۔ اور ان میں سے ایک شرط بھی فوت ہو جائے تو ذبیحہ حرام ہو جائیگا۔

اور جب تک صحیح صورتِ حال معلوم نہ ہو اوس وقت تک مشینی ذبیحہ کے گوشت سے احتیاط کرنا واجب ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بندہ محمد شفیع
دار العلوم کراچی ۱۴
ربیع الثانی ۱۳۸۸ھ

احکام الخطاب
فی
بعض احکام اللحی والخضاب
داڑھی کے خضاب اور کترانے وغیرہ کے احکام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سوال:- کیا فرماتے ہیں علماء دین مسائل ذیل میں (۱) داڑھی منڈانا یا ایک مٹھی سے کم ہونے کی صورت میں کتروانا کیسا ہے۔ (۲) داڑھی میں کیا مقدار قبضہ (مٹھی) ضروری ہے یا نہیں، اور اگر ہے تو قبضہ کہاں سے کہاں تک ہے، کیا ذقن بھی ریش میں داخل ہے یا نہیں، اور اگر قبضہ سے بڑی ہو گیا کوئی حرج فی الدین ہے یا نہیں، جیسے کہ بزرگان رحمۃ اللہ علیہم اجمعین کی عموماً قبضہ سے بڑی ہوتی تھیں اور ہیں۔ شامی والے کا بیوقوف کہنا کیا یہ درست ہے یا نہیں۔ حضرت عمرؓ کا قول قبضہ کا ہے اور بعض حدیث میں خَفِّفُوا اللحیۃ آیا ہے۔ حالانکہ صحاح میں مطلق واعفوا اللحی یا ایک جگہ طَوِّلُوا اللحیۃ بھی آیا ہے تو دفع تعارض یا ترجیح کس کو ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کترانا ثابت ہے یا نہیں اگر ہے تو کیا حد ہے بدلائل شرعیہ احادیث شریف وفقہاء احناف کے اقوال سے جواب عنایت فرمائیے گا۔ جواب مفصل ہو۔ بَیِّنُوْا تُوجَروا

الجواب

(۱) باجماع امت داڑھی منڈانا حرام ہے اسی طرح ایک قبضہ (مٹھی) سے کم ہونے کی صورت میں کتروانا بھی حرام ہے۔ ائمہ اربعہ حنفیہؒ، مالکیہؒ، شافعیہؒ، حنبلیہؒ کا اس پر اتفاق ہے ملاحظہ ہوں تصریحات ذیل۔

حنفی مذہب ویحرم علی الرجل قطع لحیتہ الخ واما الاخذ منہا وھی مادون القبضۃ کما یفعلہ بعض المغاربۃ ومخنثۃ الرجال فلم یبحہ احد (فتح القدیر ودرمختار وغیرہ) حرام ہے داڑھی کاٹنا اور اس حال میں کہ ایک مٹھی سے کم ہو، کترنا کسی کے یہاں مباح نہیں۔

مالکی مذہب مذھب السادۃ المالکیۃ حرمۃ حلق اللحیۃ وکذا قصہا اذا کان یحصل بہ مثلۃ (الابداع فی مضار الابتداع) حرام ہے منڈانا اور کترنا داڑھی کا جبکہ اس سے مثلہ ہو جاوے۔

شافعی مذہب فی شرح العباب قال الاذرعی الصواب تحریم حلقها جملة لغیر علة بها وقال ابن الرفعة بان الشافعی رحمہ اللہ نص فی الام علی التحریم۔ حرام ہے منڈانا داڑھی کا بلا عذر۔ تصریح کی اس کی امام شافعی رحمہ اللہ نے اُم میں (نام کتاب)

حنبلی مذہب منهم من صرح بان المعتمد حرمة حلقها ومنهم من صرح بالحرمة ولم یحک خلافاً کصاحب الانصاف یعلم ذلك من شرح المنتهی وشرح منظومة الاداب وغیرها تصریح کی اس پر کہ حرام ہے منڈانا داڑھی کا تصریح کی حرمت پر اور کسی کا خلاف نقل نہیں کیا۔

ان تصریحات سے داڑھی کے مسئلہ کی اہمیت کا اندازہ ہوسکتا ہے کسی چیز پر مذاہب اربعہ کے اتفاق کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ امت محمدیہ میں کوئی بھی اس کا مخالف نہیں اور ہو تو اس کا اختلاف ناقابل التفات ہے۔ داڑھی کو سر کے بالوں اور پٹھوں پر قیاس کرنا بھی تعلیمات شریعت سے بالکل ناواقفیت پر مبنی ہے، احادیث سے بال رکھنے نہ رکھنے دونوں کی اجازت ثابت ہے قال احلقوه کله او اترکوه کله (ترجمہ) مونڈو تمام سر کو یا چھوڑ دو تمام کو (سنن ابوداؤد باسناد صحیح علی شرط البخاری ومسلم) پٹھے رکھنے نہ رکھنے کا تعلق عادت سے ہے حکم شریعت نہیں، یوں کوئی حضور کے اتباع سے رکھے تو مستحب اور باعث ثواب ہے (منقول از بعض فتاویٰ)

الجواب۔ فی الباب العشرین من کراهیة العالمگیریة ولا باس اذا طالت لحیته ان یأخذ من اطرافها ولا باس ان یقبض علی لحیته فان زاد علی قبضة منها شئ جزه وان کان ما زاد طویلة ترکه کذا فی الملتقط والقص سنة فیها وهو ان یقبض الرجل لحیته فان زاد منها علی قبضة قطعه کذا ذکر محمدؒ فی کتاب الآثار عن ابی حنیفة رحؒ قال به ناخذ اکذا فی محیط السرخسی عالمگیری ص۶۱ ج ۵

عالمگیری کتاب الکراہیہ کے بیسویں باب میں ہے، اس میں کوئی حرج نہیں کہ اگر داڑھی ایک مشت سے بڑھ جائے تو اس کو کم کردے اور اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی اپنی داڑھی کو مٹھی میں پکڑلے جو کچھ اس سے زائد ہو اس کو قطع کردے لیکن اگر مٹھی سے بڑھی ہوئی داڑھی زیادہ لمبی ہو چکی ہے تو اب اس کو قطع کرنا مناسب نہیں بلکہ ویسے ہی چھوڑ دینا چاہیے، ملتقط میں ایسا ہی لکھا ہے۔ داڑھی کترانا سنت ہے اگر ایک مشت سے زائد ہو، امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہ رحؒ سے کتاب الآثار میں ایسا ہی نقل کیا ہے اور کہا کہ ہمارا یہی معمول ہے سرخسی نے محیط میں اسی طرح کہا ہے اور

وفی رد المحتار عن النہایۃ وما وراء ذلک (یعنی القبضۃ) یجب قطعہ ھکذا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یاخذ من اللحیۃ من طولھا وعرضھا رواہ ابو عیسیٰ یعنی الترمذی فی جامعہ الخ ثم قال ما استدل بہ صاحب النہایۃ لا یدل علی الوجوب لما صرح بہ فی البحر وغیرہ (الی قولہ) وھو سنۃ کما فی الملتقی انتھی وایضاً فی رد المحتار (وبھذا) یعنی جواز الاخذ فوق القبضۃ لا دونھا وفق فی الفتح بین ما مرو بین ما فی الصحیحین عن ابن عمر عنہ صلی اللہ علیہ وسلم احفوا الشوارب واعفوا اللحی قال لانہ صح عن ابن عمر راوی ھذا الحدیث انہ کان یأخذ الفاضل عن القبضۃ فانہ لم یحمل علی النسخ کما ھو اصلنا فی عمل الراوی علی خلاف مرویہ مع انہ روی عن غیر الراوی وعن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یحمل الاعفاء علی اعفائھا عن ان یاخذ غالبھا او کلھا کما ھو فعل مجوس الاعاجم یقطعون من لحاھم و یؤیدہ ما فی مسلم عن ابی ھریرۃ عنہ جزوا الشوارب واعفوا اللحی خالفوا المجوس فھذہ الجملۃ واقعۃ موقع التعلیل الخ شامی کتاب الصوم ص۱۲۳ ج۲۔ وفی الحظر والاباحۃ

پھر رد المحتار میں نہایہ سے منقول ہے کہ ایک مشت سے زائد داڑھی کا کٹوانا واجب ہے۔ ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ داڑھی کو طول و عرض سے لیا کرتے تھے روایت کیا اس کو امام ترمذی نے اور صاحب رد المحتار نے یہ بھی کہا ہے کہ جس چیز سے صاحب نہایہ نے اس کے وجوب پر استدلال کیا ہے اس سے وجوب نہیں معلوم ہوتا، جیسا کہ صاحب بحر وغیرہ نے بحوالہ ملتقط اس کے سنت ہونے کی تصریح کی ہے اور نیز رد المحتار میں ہے کہ جواز قطع کو ایک مشت سے زائد پر اور عدم جواز کو ایک مشت سے کم پر محمول کیا جاتا ہے۔ صاحب فتح القدیر نے اس روایت اور صحیحین کی روایت میں جو ابن عمرؓ سے مروی ہے اسی طرح تطبیق کی ہے اور وہ روایت صحیحین کی یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ مونچھوں کو کٹواؤ اور داڑھی کو چھوڑ دو۔ اور وجہ تطبیق صاحب فتح نے یہ بیان کی ہے کہ راوی حدیث حضرت ابن عمر سے بسند صحیح ثابت ہے کہ وہ اپنی داڑھی جو ایک مشت سے زائد ہو جاتی تو قطع کرا دیتے تھے، پس اگر ان کے اس فعل کو حسب قاعدہ حنفیہ نسخ پر محمول نہ کریں، تو اس پر محمول ہوگا کہ داڑھی چھوڑنے کا جو حکم ہے اس سے مراد یہ ہے کہ ایک مشت سے کم نہ کریں اور پوری یا زیادہ حصہ داڑھی کا مجوس وغیرہ کی طرح قطع نہ کریں اور اس کی تائید مسلم کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ فرمایا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کاٹو مونچھوں کو اور چھوڑو داڑھیوں کو تاکہ مخالفت کرو مجوس کی۔ پس یہ جملہ علت بیان

من الدر المختار ورد المختار والسنۃ فیھا القبضۃ (در مختار) قال الشامی وروی الطبرانی عن ابن عباسؓ رفعہ من سعادۃ المرء خفۃ لحیتہ و اشتھر ان طول اللحیۃ دلیل علی خفۃ العقل ثم انشد عن بعضھم فیہ شعر شامی ص۲۸۴ ج۵

ما احد طالت لہ لحیتہ
فزادت اللحیۃ فی ھیبتہ
الا وما ینقص من عقلہ
اکثر فیما زاد فی لحیتہ

کرنے کے لیے مذکور ہوا ہے اور در مختار کتاب الحظر والاباحۃ میں ہے کہ سنت داڑھی میں ایک مٹھی ہے اور علامہ شامی نے کہا ہے کہ محدث طبرانی نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ انسان کی نیک بختی کی ایک علامت یہ ہے کہ اس کی داڑھی بہت زیادہ لمبی نہ ہو اور یہ بات مشہور ہے کہ داڑھی کا زیادہ لمبا ہونا خفت عقل کی دلیل ہے (ترجمہ) کسی شخص کی داڑھی حد سنت سے زیادہ ہو کر اس کی شان اور وجاہت میں جتنی زیادتی کرتی ہے اس سے زیادہ اس کی عقل میں کمی کر دیتی ہے۔

عبارات منقولہ بالا سے مسائل ذیل حاصل ہوئے (ا) داڑھی اگر ایک مٹھی سے زیادہ ہو تو اس کو قطع کرنا سنت ہے جیسا کہ عبارت شامی میں مفصل مذکور ہے (ب) یہ ایک مشت ذقن کے علاوہ معتبر ہوگی۔ ذقن لحیہ میں داخل نہیں جیسا کہ عبارت عالمگیری سے واضح ہے (ج) اگر کسی شخص نے ابتداءً داڑھی بڑھنے کے زمانہ میں ایک مشت سے زائد کو کسی وجہ سے قطع نہ کیا یہاں تک کہ زیادہ طویل ہو گئی۔ تو اب اس کو قطع کرنا چاہیے جیسا کہ عالمگیری میں اس کی تصریح ہے، جن بزرگوں کی داڑھی ایک مشت سے زائد رہی ہے یا اب ہے وہ اسی صورت پر محمول ہے۔ (د) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مشت سے زائد لحیہ شریفہ کے بالوں کا قطع کرانا ثابت ہے جیسا کہ عبارتِ شامی میں بحوالہ ترمذی مذکور ہے۔ (ھ) جن روایات میں اعفاء لحیہ یا تطویل لحیہ کا حکم وارد ہے۔ اس سے مراد یہی ہے کہ ایک مشت تک اعفاء کیا جائے ورنہ دوسری فعلی روایات جو ترمذی سے نقل کی گئی ہیں معارض ہوں گی اور تطبیق کی یہی بہتر صورت ہے کہ تقصیر کی روایت کو ایک مشت سے زائد پر اور تطویل کی ایک مشت کے حد تک پر محمول کیا جائے جیسا کہ عبارت شامی میں بحوالہ فتح القدیر مذکور ہے۔ (و) اور علامہ شامی نے طویل اللحیہ کو اپنی طرف سے ہرگز بیوقوف نہیں کہا بلکہ محض ایک مشہور مقولہ نقل کیا ہے نہ یہ کوئی شرعی حکم ہے اور نہ اپنا اجتہاد جیسا کہ عبارت شامی سے واضح ہے اور اگر فی الواقع صحیح بھی ہو تو اس کی گنجائش ہے کیونکہ حدیث طبرانی مندرجہ عبارت میں داڑھی کے

کے خفیف ہونے کو نیک بختی کی علامت قرار دیا ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ طویل داڑھی اگر ہو تو اس کو قطع کرا دیا جائے جیسے طویل قد کو علامت بیوقوفی کہا جاتا ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ طویل القد اپنے قد کو قطع و برید کے ذریعہ کم کر دے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کتبہ احقر محمد شفیع، ۷ رجمادی الاولیٰ ۱۳۵۲ھ مفتی دار العلوم دیوبند۔

سوال

خضاب بالسواد جائز ہے یا نہیں اگر شق اخیر جواب ہو تو امام ابو یوسف کا خلاف کیوں ہے۔ انی احب ان اتزین لامراتی سے صریح جواز بلکہ رغبت اور امر محمود معلوم ہوتا ہے اور اگر شق اول کو اختیار کیا جائے تو امام ابو حنیفہ وعامۃ الفقہاء رحمۃ اللہ تبارک وتعالیٰ علیہم حرمت کے قائل کیوں ہیں اور فقط غازی کے لیے جائز فرماتے ہیں اوروں کے لیے ممانعت فرماتے ہیں، اگر جواب ہو تو ادلہ قویہ سے ہو، حوالہ کتب تحریر فرمادیں۔

جواب

حامداً ومصلیاً۔ امابعد خضاب کے متعلق مختلف صورتوں اور مختلف حالات کے اعتبار سے احکام شرعیہ میں کچھ تفصیل ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سیاہ رنگ کے سوا دوسرے رنگوں کا خضاب علماء مجتہدین کے نزدیک جائز بلکہ مستحب ہے اور سرخ خضاب خالص حناء کا یا کچھ سیاہی مائل جس میں کتم شامل کیا جاتا ہے مسنون ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جمہور محدثین کے نزدیک ایسا خضاب کرنا ثابت ہے، صحابہ میں حضرت انسؓ اور ائمہ اجتہاد میں امام مالکؒ اس عمل ثبوت کا انکار فرماتے ہیں لیکن ناجائز وہ بھی نہیں فرماتے اور امام احمد بن حنبلؒ نے ان کے انکار کا جواب بھی نہایت کافی دے دیا ہے جس کے بعض جملے یہ ہیں وقد شھد به غیر انسؓ علی النبی صلی اللہ علیه وسلم انه خضب ولیس من شهد بمنزلة من لم یشهد فاحمد اثبت خضاب النبی صلی اللہ علیه وسلم ومعه جماعة من المحدثین ومالك انکرہ زاد المعاد ص۱۲۷ ج۲۔ نیز صحیح بخاری میں عثمان بن عبد اللہ ابن موہب سے مروی ہے کہ ہم ام سلمہؓ کے پاس گئے تو انھوں نے ہمارے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا موئے مبارک نکالا، دیکھا تو وہ حناء اور کتم سے خضاب کیا ہوا تھا (زاد المعاد ص۱۲۶ ج۲) نیز حدیث صحیح میں ہے ان احسن ما

غیر تم به الشیب الحناء والکتم (رواه الاربعه) ترجمہ: بہترین خضاب حناء اور کتم ہے، اسی طرح حضرت صدیق اکبرؓ سے صحیحین میں منقول ہے کہ حناء اور کتم کے ساتھ خضاب کرتے تھے (زاد) اور سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک شخص گذرا جو حناء کا خضاب کیے ہوئے تھا آپ نے ارشاد فرمایا ما احسن ھذا (یہ کیسا اچھا ہے) پھر دوسرا آدمی گذرا جو حناء اور کتم کا خضاب کیے ہوئے تھا اس کو دیکھ کر فرمایا ھذا احسن من ھذا پھر تیسرا آدمی گزرا جو زرد خضاب کیے ہوئے تھا تو فرمایا ھذا احسن من ھذا کلہ (یعنی یہ سب سے زیادہ اچھا ہے) احادیث مذکورہ کی بناء پر حنفیہ کا یہ مذہب ہے اتفق المشائخ رحمھم اللہ تعالیٰ ان الخضاب فی حق الرجال بالحمرۃ سنۃ وانہ من سیماء المسلمین وعلاماتھم (عالمگیری کتاب الکراہت ص۳۶۹ ج۵) ترجمہ: مشائخ رحمہم اللہ علیہم نے اتفاق کیا ہے اس بات پر کہ سرخ خضاب مردوں کے حق میں سنت ہے اور یہ مسلمانوں کی خصوصیات میں سے ہے۔ اور در مختار میں ہے ویستحب[1] للرجل خضاب شعرہ ولحیتہ ولو فی غیر حرب فی الاصح واقرہ الشامی ص۲۹۵ ج۵ کتاب الحظر والاباحۃ۔ یہاں تک اس خضاب کا بیان تھا جو خالص سیاہ نہ ہو اور جو خضاب خالص سیاہ ہو اس کی تین صورتیں ہیں، ایک باجماع جائز ہے اور ایک باجماع ناجائز اور ایک مختلف فیہ ہے جمہور کے نزدیک ناجائز اور بعض ائمہ کے نزدیک جائز پہلی صورت یہ ہے کہ سیاہ خضاب کوئی مجاہد وغازی بوقت جہاد لگائے تاکہ دشمن پر رعب ظاہر ہو یہ باجماع ائمہ وباتفاق مشائخ جائز ہے لما فی العالمگیریۃ واما الخضاب[2] بالسواد فمن فعل ذلک من الغزاۃ لیکون اھیب فی عین العدو فھو محمود منہ، اتفق علیہ المشائخ رحمھم اللہ تعالیٰ (عالمگیری کتاب الکراہیۃ باب ۲۰ ص۳۶۹ ج۵ ومثلہ فی رد المحتار عن الذخیرۃ ص۲۹۵ ج۵) دوسری صورت یہ ہے کہ کسی کو دھوکہ دینے کے لیے سیاہ خضاب کریں جیسے مرد عورت کو یا عورت مرد کو دھوکہ دینے اور اپنے آپ کو جوان ظاہر کرنے کے لیے ایسا کرے یا کوئی ملازم اپنے آقا کو دھوکہ دینے کے لیے کرے یہ باتفاق ناجائز ہے کیونکہ دھوکہ دینا علامات نفاق میں سے ہے اور کسی مسلمان کو دھوکہ دے کر اس سے کوئی کام نکالنا باتفاق

---

[1] صحیح قول کے مطابق مستحب ہے مرد کے لیے خضاب اپنے بالوں اور داڑھی کا علاوہ لڑائی کے موقع کے بھی [2] لیکن خضاب بالسواد جس شخص نے غازیوں میں سے کیا تاکہ دشمنوں پر اس کی ہیبت طاری ہو تو یہ محمود ہے اتفاق کیا اس پر تمام مشائخ نے۔

حرام ہے ایک صحیح حدیث میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا. من[1] غشنا فلیس منا والمکر والخداع فی النار، رواہ الطبرانی فی الکبیر والصغیر باسناد جید وابن حبان فی صحیحہ وابو داؤد فی مراسیلہ عن الحسن مرسلا مختصر قال المکر والخدیعۃ والخیانۃ فی النار (ترغیب وترہیب للمنذری). نیز حدیث میں ہے المؤمنون[2] بعضہم لبعض نصحۃ وان بعدت منازلہم وابدانہم والفجرۃ بعضہم لبعض غششۃ یتخاونون وان اقتربت منازلہم وابدانہم رواہ الشیخ ابن حبان فی کتاب التوبیخ کذا فی الترغیب للمنذری. نیز صحیح بخاری کی ایک حدیث کے بعض الفاظ یہ ہیں. من[3] اعظم الفرا ان یدعی الرجل الی غیر ابیہ ویری عینہ مالم تراوتقول علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مالم یقل (بخاری ص۴۹۸ ج۱) تیسری صورت یہ ہے کہ محض تزین کے لیے سیاہ خضاب کیا جائے تاکہ اپنی بی بی کو خوش کرے اس میں اختلاف ہے جمہور ائمہ و مشائخ اس کو مکروہ فرماتے ہیں اور امام ابویوسف اور بعض مشائخ جائز قرار دیتے ہیں. منع کرنے والوں کا استدلال صحیح مسلم کی حدیث ہے وبعض الفاظہ غیروا[4] ھذا الشئ وجنبوہ السواد (من زاد المعاد ص۱۲۰ ج۲) نیز صحیح میں حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یکون[5] قوم یخضبون فی آخر الزمان بالسواد لا یریحون رائحۃ الجنۃ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن حبان فی صحیحہ والحاکم قال صحیح الاسناد الخ (ترغیب و ترہیب للمنذری) اور جائز رکھنے والے حضرات بعض صحابہ کے فتاویٰ اور تعامل سے استدلال

---

[1] جو شخص ہمیں دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں اور مکر و فریب جہنم میں ہے اور دوسری روایت میں ہے مکر و فریب اور خیانت جہنم میں ہے. [2] پکے مسلمان آپس میں ایک دوسرے کے خیر خواہ ہوتے ہیں اگرچہ ان کے گھر اور بدن دور ہوں. اور بدکار لوگ ایک دوسرے کو دھوکہ دینے والے ہیں کہ آپس میں خیانت کرتے ہیں اگرچہ ان کے گھر اور بدن قریب واقع ہوں. [3] بڑا افترا یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے باپ کے سوا کسی اور کی طرف اپنے نسب کو منسوب کرے. اور آنکھ کو دھوکہ سے وہ چیز دکھلائے جو واقع میں وہ نہیں دیکھی. یا رسول کی طرف ایسی بات منسوب کرے جو آپ نے نہیں فرمائی (بخاری). [4] بالوں کی اس سفیدی کو کسی چیز سے بدل دو اور سیاہی سے اس کو بچاؤ. [5] ایک قوم آخر زمانہ میں سیاہ خضاب کرے گی اور جنت کی خوشبو اس کو نہ پہنچے گی.

کرتے ہیں اور حدیث مذکورہ میں یہ تاویل فرماتے ہیں کہ ممانعت اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جس میں تلبیس اور دھوکہ دینا مقصود ہو اور جن حضرات صحابہ سے سیاہ خضاب کرنا منقول ہے ان میں حضرت حسنؓ اور حسینؓ بھی ہیں، ابن جریر نے تہذیب الآثار میں اس کو نقل کیا ہے۔ کذا فی الزاد۔ نیز حدیث میں عثمان بن عفان اور عبداللہ بن جعفر، سعد بن ابی وقاص، عقبہ ابن عامر، مغیرۃ بن شعبۃ، جریر بن عبداللہ، عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم سے ایسا ہی نقل کیا ہے اور امام ابو یوسفؒ انہیں حضرات کے تعامل سے حجت اختیار کرکے فرماتے ہیں کما یعجبنی ان تتزین لی یعجبھا ان اتزین لھا (کراہیۃ شامی ص۲۹۵ ج ۵) وفی العالمگیریۃ ومن فعل ذلك لیزین نفسہ للنساء فیحبب الیھن فذلك مکروہ وعلیہ عامۃ المشائخ وبعضھم جوز ذلك من غیر کراھیۃ وعن ابی یوسفؒ انہ قال کما یعجبنی ان تتزین لی یعجبھا ان اتزین لھا کذا فی الذخیرۃ (عالمگیری ص۳۷ ج ۵) اور جمہور مشائخ نے اصل احادیث مرفوعہ کو حجت بنا کر مذہب قرار دیا اور صحابہ مذکورین کے عمل کا یہ جواب دیا کہ ان حضرات کا خضاب خالص سیاہ نہ تھا بلکہ سُرخ سیاہی مائل تھا۔ اور کیسے ہو سکتا ہے کہ حدیث کی ممانعت اور سخت وعید کے باوجود یہ حضرات اس کا خلاف کرتے اس لیے احتیاط عمل اور فتویٰ میں یہی ہے کہ خالص سیاہ خضاب غیر غازی کے لیے مکروہ ہے۔ کما مر من العالمگیریۃ درد المحتار۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کتبہٗ احقر محمد شفیع غفرلہ

خادم دارالافتاء دارالعلوم دیوبند

۶ ربیع الثانی ۱۳۵۱ھ

مسئلہ مذکورہ سے متعلق دو فقہی سوالات کا جواب

سوال (۱)

باعث تحریر آنکہ اس طرف بعض علماء چار انگشت سے کم داڑھی کٹوانے کو جائز کہتے ہیں اور صرف منڈانے یا اتنی پست کرنے کی حرمت کے قائل ہیں جو منڈانے کے مشابہ ہو۔ اُن کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ حدیث و عبارات فقہاء سے مقدار قبضہ (یک مشت) کا وجوب اور قص ما دون القبضہ کی حرمت ثابت ہوتی ہے مگر اس کی علت مخالفت مشرکین و تشبہ بامخنثین ہے۔

۱ ——— اخرج الامام البخاری و مسلم فی صحیحیھما عن ابن عمر رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خالفوا المشرکین اوفروا اللحیٰ واحفوا الشوارب وفی روایۃ انھکوا الشوارب و اعفوا اللحیٰ

۲ ——— وقال فی الفوائد شرح الکنز فی کتاب الصوم وصرح فی النھایۃ بوجوب قطع ما زاد علی القد المسنون وھو القبضۃ وکان ابن عمر رض یقطع ما زاد علی الکف واما ما فعلہ الاعاجم واکثر المغاربۃ فھو مخالف لاصول الدین کما فی الصحیحین عن ابن عمر رض احفوا الشوارب واعفوا اللحیٰ من ان یاخذ غالیھا کالرافضۃ الضالۃ المضلۃ قطع اللہ دابرھم وسود وجوھھم انتھیٰ

۳ ——— قال فی اللمعات شرح المشکوٰۃ فی باب السواک ھل یجوز حلق اللحیۃ کما یفعل الجوالقیون۔ الجواب لا یجوز ذکرہ فی جنایۃ الھدایۃ وکراھیۃ التجنیس وظاھر کلامھم حرمۃ حلق اللحیۃ

ونقصانها من القدر المسنون الخ

(۴) ـــــ قال فی فتح القدیر فی باب الصوم واما الاخذ منها ای من اللحیة وهی دون ذلک ای قدر القبضة کما یفعله بعض المغاربة ومخنثة الرجال فلم یبحه احد انتہیٰ وکذا ذکرہ فی الدر المختار فی کتاب الصوم ناقلا عن الفتح وصاحب فتح المعین شرح المسکین ناقلا عن الفتح والشرنبلالیة۔

(۵) ـــــ وقال الشیخ المحقق عبد الحق الدهلوی فی اشعة اللمعات شرح المشکوٰة فی باب السواک وحلق کردن لحیہ حرام است و روش افرنج وہنود وجوالقیان است کہ ایشاں را قلندریہ گویند۔

(۶) ـــــ وقال فی فتح الباری وعمدة القاری شرحی البخاری قوله خالفوا المشرکین وفی حدیث ابی هریرة رض خالفوا المجوس وهو المراد فی حدیث ابن عمر رض فانهم کانوا یقصون لحاهم ومنهم من کان یحلقها انتہیٰ۔

(۷) ـــــ قال العلامة عبد الغفور الهمایونی فی فتاوا او نیز کم کردن لحیہ از قدر قبضہ از آثار مخنثہ الرجال ست۔

(۸) ـــــ وقال فی موضع آخر نیز ورآخر حدیث اعفوا اللحیة لفظ خالفوا المشرکین واقع است بمنزلہ علت است مراعفاء اللحیہ وشک نیست کہ عادت المشرکین حلق ہم بود وقص مادون القبضہ ہم الخ

(۹) ـــــ وقال موضع آخر پس ازینجا ثابت شد کہ حلق لحیہ وتخفیف آں فعل کفرہ است وتشبہ بکفرہ فجرہ ممنوع است انتہیٰ۔

مذکورہ بالا دلائل سے ثابت ہو گیا کہ حلق وقص مادون القبضہ کی حرمت صرف تشبہ بالمشرکین والمخنثہ کی وجہ سے ہے اور زمانہ موجودہ میں کوئی مشرک یا مخنث ایسا نہیں جو حلق یا قص قریب من الحلق نہ کرتا ہو لہٰذا قص مادون القبضہ جو حلق کے قریب

نہ ہو اس میں تشبہ نہیں جو علت ہے حرمت کی اور عدم علت کی وجہ سے معلول بھی معدوم ہو گیا انتہیٰ دلیل الخصم۔ اب قابل دریافت یہ امر ہے کہ مقدار قبضہ کی علت تو وہی مذکورہ بالا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ علت زمانہ موجود میں پائی نہیں جاتی تو کیا ایسا بھی کوئی حکم ہے کہ واجب تو کسی علت کی بناء پر ہو مگر بعدہ علت کے معدوم ہو جانے کے باوجود اس کا وجوب باقی رہے اگر ہو سکتا ہے تو اس کے چند نظائر تحریر فرما کر تسکین فرماویں اور رقص مادون القبضہ کے جواز کے مثبت چونکہ اس کے جواز میں فتاوی شائع کر رہے ہیں۔ عوام بلکہ خواص کے بھی فتنہ میں پڑ جانے کا احتمال ہے لہٰذا جواب پوری تحقیق و تدقیق سے مدلل تحریر فرما کر ممنون فرماویں۔

الجواب(۱)

قرآن وحدیث کے معانی ومفہوم اور خدائے تعالیٰ اور اس کے رسول کی مراد متعین کرنے میں سب سے بڑا اسوہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کا تعامل ہے اس سے قطع نظر کر کے جو مراد و مفہوم سمجھ لیا جائے اُس میں اکثر مغالطے پیش آتے ہیں، جو اصول آپ نے تحریر فرمایا ہے اگر اس کو اسی طرح عام کر دیا جائے کہ احکام شرعیہ کے اسباب وعلل نکال کر ان پر احکام کو دائر کر دیں تو احکام شرعیہ کا اکثر حصہ خود بخود ختم ہو جائے گا۔ نماز کی حکمت وغرض تواضع وعبدیت ہے روزہ کی علت نفس کی خواہشات کو قابو میں رکھنے اور خلاف شرع سے بچنے کی عادت اور زکوٰۃ کی علت مالی ایثار قرار دے کر اگر کوئی صاحب ان قیود و شرائط سے آزاد ہونا چاہے جو ان فرائض کی ادائیگی کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا عملاً ثابت ہیں تو کیا کوئی اس کو جائز قرار دے سکتا ہے اذان اور اقامت کی علت لوگوں کو جماعت کے لئے بلانا ہے یہ علت دو کلمے نماز کے لئے آؤ" کہہ دینے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے مگر کیا کوئی اہل فہم اس کی اجازت دے گا کہ اذان کے مشروع و مسنون طریقے کو چھوڑ کر اس پر اکتفا کیا جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ احکام شرعیۃ میں ہر ایک حکم کے بہت سے اسباب و علل ہوتے ہیں۔ ایک سبب یا علت کے موجود و معدوم ہونے پر احکام میں تغیر و تبدل نہیں کیا جا سکتا، دیکھیے تصویر کی ممانعت کی احادیث میں مختلف وجوہ مذکور ہیں کہیں تشبہ بالکفار، کہیں یہ کہ فرشتے اس سے نفرت کرتے ہیں۔ کہیں یہ کہ یہ آرائش دنیا کی چیز ہے۔ اور فحش و عریاں تصاویر میں دوسری اخلاقی خرابیاں بھی ہیں۔ کہیں مطلقاً تصویر کھینچنے اور اس کے استعمال کو ممنوع قرار دیا ہے تو اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ہم ایسی تصاویر نہیں رکھتے جن سے بت پرستوں کی مشابہت لازم آوے بلکہ اپنے احباب و اقربار کے فوٹو یا تصویر رکھتے ہیں تو کیا اس سے تصویر کی اجازت نکل آوے گی نہیں، جب کہ تصویر کی مطلقاً بھی ممانعت ہے اور مختلف اسباب اس کی ممانعت کے احادیث میں وارد ہیں تو ایک سبب کا نہ ہونا اس کو جائز نہیں کر دے گا جیسے کہ مجرم پر دس دفعات جرم عائد ہوں، حاکم اس کو ایک دفعہ جرم سے بری کر دے تو یہ لازم نہیں آتا کہ وہ بالکل بری ہو گیا غرض اپنی طرف سے یا بعض الفاظ حدیث سے ہی حکم شرعی کا کوئی سبب اور کوئی منشار معلوم کر کے تعامل نبوی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ کرام رض سے قطع نظر اس علت و سبب پر حکم دائر کر دینا کسی اہل فہم کے نزدیک جائز نہیں ہو سکتا ورنہ شراب کی حرمت کی علت نشہ ہے، نشہ کے درجہ سے کم پینا جائز کہنا پڑے گا (معاذ اللہ) ہاں بعض احکام وہ بھی ہیں جن کے اسباب و علل خود حدیث میں تبلا دیئے گئے ہیں جس سے یہ بھی ثابت ہے کہ ان احکام کا دارومدار اس علت پر ہے وہاں حضرات فقہار نے بیشک علت بدل جانے پر حکم بدل جانے کا فیصلہ کیا ہے جیسے عورتوں کو مسجد میں جانے کی اجازت کا مسئلہ ہے کہ اس کی بنار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں فتنہ کا خوف غالب نہ ہونے پر تھی اس بنار اور اس علت کی تصریحات خود روایاتِ حدیث میں موجود ہیں، بعد میں حضراتِ صحابہ رض نے محسوس کیا کہ اب یہ بنار باقی نہیں رہی اس لئے ممانعت کر دی صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رض کا ارشاد منقول ہے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان حالات

کا مشاہدہ فرماتے تو منع فرمادیتے۔

اسی بناء پر حضرات فقہاء نے اس علت پر حکم دائر کردیا۔ داڑھی کے بارے میں اصل حکم تو یہ ہے کہ داڑھی چھوڑ دو اور مونچھیں کٹوا دو یہ مطلق ہے اس میں کوئی قید و شرط نہیں ہے کسی روایت میں اس حکم کی ایک حکمت بیان کردی کہ اس کے ذریعہ تشبہ بالکفار سے حفاظت ہوجائے گی لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور پوری جماعت صحابہ رض و تابعین میں کسی ایک سے کسی ایک وقت میں بھی یہ منقول نہیں کہ چار انگشت سے نیچے داڑھی کو کٹوا دیا ہو اس علت پر کہ اس سے تشبہ بالکفار باقی نہیں رہا، کیوں کہ جس طرح آج کل کے کفار داڑھی منڈواتے ہیں جیسے ہنود یا پوری رکھتے ہیں جیسے سکھ و یہود، درمیانی حالت کہ کٹوا کر ایک دو انگشت چھوڑ دیں کسی خاص فرقہ کفار کا شعار نہیں۔ اسی طرح قرون مشہود بالخیر میں بھی یہ کیفیت کسی فرقہ کا شعار نہ تھا، اگر محض تشبہ بالکفار سے نکل جانا داڑھی کٹوانے کے جواز کے لئے کافی ہوتا ہے تو اپنے طویل زمانہ میں لاکھوں، کروڑوں انسانوں میں کوئی تو اس پر اقدام کرتا۔

الغرض احادیث صحیحہ سے تو یہی ثابت ہے کہ داڑھی بالکل نہ کٹوائی جائے لیکن صحابہ کرام رض کے تعامل سے یہ ثابت ہوا کہ اس کی مراد یہ ہے کہ ایک مشت سے کم نہ کٹوائیں اگر اس سے زائد ہو تو کٹوانے میں مضائقہ نہیں جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمر رض کے عمل اور قول سے ثابت ہے اس تعامل صحابہ رض سے حکم حدیث کا مفہوم متعین ہوگیا۔ اب اس سے کم کردینا کسی اہل تفقہ کے نزدیک جائز نہیں ہوسکتا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

سوال (۲)

حضرت تھانوی رح نے ترک ما زاد علی القبضہ کو مباح لکھا ہے کما ہو المشہور فی الخواص ایضاً اور عبارات مندرجہ ذیل سے قص ما زاد کا وجوب اور ترک ما زاد کی حرمت ثابت ہوتی ہے لہٰذا اپنی تحقیق سے مطلع فرمادیں۔ عبارات مثبت وجوب قص ما زاد

علی القبضہ یہ ہیں :۔

قال فی الغرائب شرح الکنز فی کتاب الصوم وصرح فی النہایۃ بوجوب قطع مازاد علی القدر المسنون وھو القبضۃ۔

وقال العلامۃ الطحطاوی فی حاشیۃ الدر المختار فیما یفسد الصوم ومایکرہ فیہ وصرح فی النہایۃ بوجوب قطع مازاد علی القبضۃ بالضم ومقتضاہ الاثم بترکہ الا ان یحمل الوجوب علی الثبوت۔

قال فی النہر وسمعت من بعض اعزاء الموالی ان قول النہایۃ بالحاء المہملۃ ولاباس بہ قلت وھو الذی فی الشرنبلالیۃ لکن عبارۃ النہایۃ قرینۃ علی فہم الوجوب منہا لتعبیرہ بکان المفیدۃ للمواظبۃ المفیدۃ للوجوب ونصہا کما فی النہر یجب قطعہ ھکذا ثبت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یاخذ من اللحیۃ من طولہا وعرضہا انتہیٰ

نیز جب امر وجوب کے لئے ہوتا ہے اور اعفوا اللحیٰ میں بھی بالاتفاق وجوب پر محمول ہے، قصوا الشوارب میں کس قرینہ کی وجہ سے وجوب نہیں لیا گیا کہ جملہ فقہاء قص الشوارب کے سنت ہونے کے قائل ہیں۔ وجوب کا کوئی قائل نہیں فقط بینوا وتوجروا۔

العبد رشید احمد عفی عنہ

لودیانوی ثم خیرپوری۔

الجواب (۲)

تعامل صحابہ رضؓ ہی سے اس کا بھی فیصلہ ہوجاتا ہے کہ سب صحابہ کرام رضؓ کا یہ معمول نہیں تھا کہ مافوق القبضہ کو کترو ائیں، اس لئے روایت حدیث میں اس کو خاص خاص

صحابہ رضہ کا معمول نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قطع ما زاد واجب نہیں اس لئے عامہ فقہاء نے اباحت ہی کا حکم دیا ہے اور جس کے کلام میں وجوب کا لفظ آگیا ہے اُس کے معنی ثبوت کے قرار دیتے ہیں اور حدیث احفوا الشوارب سے شوارب کو کٹوانا ایسا ہی واجب ہے جیسے داڑھی کا چھوڑنا مجھے کہیں یاد نہیں کہ فقہاء نے اس کے وجوب کا انکار کیا ہے۔ البتہ تعامل صحابہ رضہ سے یہاں بھی ایک حد ثابت ہے کہ اس سے زائد کا کٹوانا واجب ہے اس سے کم رہتے ہوئے گنجائش ہے اور وہ حد لبوں کا حصہ اسفل ہے۔

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ
کراچی۔ شوال ۱۳۶۷ھ

تفصيل الكلام
فى مسئلة
الإعانة على الحرام

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى - اما بعد
فان العبد الضعيف محمد شفيع الف قسطا من احكام القرآن الحزب الخامس
والسادس منه بامر شيخه حكيم الامة مولانا اشرف على التهانوى قدس سره
فلما وصل فى سورة القصص الى قوله تعالى قال رب بما انعمت على فلن
اكون ظهيرًا للمجرمين وجاء تحته بحث الاعانة على الظلم والمعصية
رأيته حادثة الفتوى التى تحوى فروعًا ومسائل لا تحصى واشتدت الضرورة
اليه فى ايامنا لعموم الفساد فى المعاملات فاردت ان افصل فيه الكلام واجمع
مباحث الفقهاء فجاء بحمد الله جزءًا مستقلا سميته " تفصيل الكلام فى مسئلة
الاعانة على الحرام" وذلك فى شعبان سنه ۱۳۶۲ھ ثم لخصت منه ما يناسب
احكام القرآن وجعلت هذه الخلاصة جزءًا منه بعنوان " الاستبانة لمعنى
التسبب والاعانة" وطبع هذه الرسالة فى احكام القرآن وبقى اصل الرسالة المسماة
"بتفصيل الكلام فى مسئلة الاعانة على الحرام" غير مطبوع ووقع فى زاوية الخمول والأن بعد ثنتين

ثلاثین سنةً وفق الله بعض الاحباب لطبع هذه الرسالة بالعربية مع تلخیصه بالاردیة وذلك فی الربیع الآخر من سنة ١٣٩٤ھ والله تعالیٰ اسأل ان یتقبله منی وینفع به اخوانی وهو المستعان:-

العبد محمد شفیع عفاالله عنه

١٥ ربیع الثانی سنة ١٣٩٤ھ

قال الله تعالیٰ رب بما انعمت علیّ فلن اکون ظهیرًا للمجرمین۔

احتج اهل العلم بهذه الآیة علی السع من معونة الظلمة وخدمتهم اخرج عبد بن حمید وابن المنذر وابن ابی حاتم عن عبید الله بن الولید الوصافی انه سأل عطاء بن ابی رباح عن اخ له کاتب فقال له ان اخی لیس له من امور السلطان شئ الا انه یکتب له بقلم ما یدخل وما یخرج فان ترك قلمه صار علیه دین واحتاج وان اخذ به کان له فیه غنی، قال لمن یکتب؟ قال لخالد بن عبد الله القسری، قال الم تسمع الی ما قال العبد الصالح "رب بما انعمت علیّ فلن اکون ظهیرًا للمجرمین" فلا یهتم اخوك بشئ ولیرم بقلمه، فان الله تعالیٰ سیأتیه برزق. واخرج ابن ابی حاتم عن ابی حنظلة جابر بن حنظلة الضبی الکاتب قال قال رجل لعامر یا ابا عمرو انی رجل کاتب اکتب ما یدخل وما یخرج آخذ رزقا استغنی به انا وعیالی قال فلعلك تکتب فی دم یسفك قال لا. قال فلعلك تکتب فی مال یؤخذ قال لا، قال لعلك تکتب فی دار تهدم، قال لا، قال اسمعت ما قال موسیٰ علیه السلام "رب بما انعمت علیّ فلن اکون ظهیرا للمجرمین" قال لقد ابلغت الیّ یا ابا عمرو، والله عز وجل لا اخط لهم بقلم ابدا، قال والله تعالیٰ لایدعك الله سبحانه بغیر رزق ابدا، وقد کان السلف رح یجتنبون کل الاجتناب عن خدمتهم، اخرج عبد بن حمید وابن المنذر عن سلمة بن نبیط قال بعث عبد الرحمٰن بن مسلم الی الضحاك فقال اذهب بعطاء اهل بخاری فاعطهم، فقال اعفنی فلم یزل یستعفیه حتی اعفاه، فقال له

بعض اصحابه حسبك ان تذهب فتعطيهم وانت لا ترزؤهم شيئًا فقال لا احب ان اعين الظلمة فى شئى من امرهم، واذا صح حديث ينادى مناد يوم القيامة اين الظلمة واشباه الظلمة واعوان الظلمة حتى من لاق لهم دواة اوبرى لهم قلمًا فيجمعون فى تابوت من حديد فيرمى بهم فى جهنم فليسك من علم انه من اعوانهم على نفسه وليقلع عما هو عليه قبل حلول رمسه، و مما يقصم الظهر ما روى عن بعض الاكابر ان خياطا سأله فقال انا ممن يخيط للظلمة فهل أُعدّ من اعوانهم؟ فقال لا انت منهم والذى يبيعك الابرة من اعوانهم فلا حول ولا قوة الا بالله تعالى العلى العظيم (روح بلفظه)

وحاصل المعنى حرمة الاعانة على المعصية، ولكن العون والاعانة والتسبب لامرٍ شئٍ واسع يضيق عنه دائرة الحصر، ولها درجات متفاوتة قربا وبعدا، فاطلاق الحرمة على جميعها مطلقا يلحق بتكليف مالا يطاق فان مناسب الانسان كلها ينتفع بها كل انسان برّهم وفاجرهم ولا يمكن التحرز عنه الا ترى ان من صنع ثوبا او اوانى اوشيئًا اخر من الحوائج الانسانية لابد ان ينتفع به برهم وفاجرهم وحينئذ لابد من تفصيل فى الكلام قد تصدّى له الفقهاء رحمهم الله تعالى.

قال العبد الضعيف، وظاهر كلام الفقهاء رحمهم الله فى هذا الباب مضطرب وجزئيات الفتاوى فى امر الاعانة على الظلم والمعصية بظاهرها متعارضة، فبعضها تقتضى الجواز وبعضها تصرح بالحرمة، وبعضها بكراهة التحريم وبعضها بكراهة التنزيه، ولا يخفى على من امعن النظر ان فى الاعانة درجات متفاوتة واختلاف الاحكام بحسب اختلاف الدرجات، نعم، يشكل على الناظر فى كلام الفقهاء تنقيح ضابطة سالمة عن النقض يدار عليها الاحكام، فى الفن الاوّل من الاشباه والنظائر تحت مباحث النية ان بيع العصير ممن يتخذ خمرًا ان قصد به التجارة فلا يحرم وان قصد

لاجل التخمير حرم اھ فھذا صریح فی ان المدار علی النیة وانه بغیة الاعانة علی المعصیة حرام وبدونه لا، وفی اجارۃ المبسوط لشمس الائمة السرخسیؒ ولا بأس بان یواجر المسلم دارا من الذمی لیسکنها فان شرب فیها الخمر او عبد فیها الصلیب او ادخل فیها الخنازیر لم یلحق المسلم اثم فی شئ من ذلك، لانه لم یواجرها لذلك، والمعصیة فی فعل المستأجر وفعله دون تصد رب الدار فلا اثم علی رب الدار فی ذلك کمن باع غلاما ممن یقصد الفاحشه به او باع جاریة ممن لا یستبریها او یأتیها فی غیر المأتی لم یلحق البائع اثم فی شئ من هذه الافعال التی یأتی بها المشتری، وکذلك لو اتخذ فیها بیتا او کنیسة او باع فیها الخمر بعد ان یکون ذلك فی السواد ویمنعون من احداث ذلك بالامصار (مبسوط ص ۳۰۹/ ج ۱۶) فهو ایضا کالصریح فی ان المدار علی القصد والنیة۔

وفی کراهیة الخلاصة رجل اجر بیتا لیتخذ فیه بیت نار او بیعة او کنیسة او یباع فیه الخمر فلا بأس به وکذا کل موضع تعلقت المعصیة بفعل فاعل مختار (خلاصه ص ۳۴۴/ ج ۴)

هذا یستفاد منه ان المدار بقطع نسبة المعصیة عن المعین بتخلل الفاعل المختار بینه وبین عمل المعصیة ولم یتعرض للقصد والنیة وفی البدائع من استأجر حمالا یحمل له الخمر فله الاجر فی قول ابی حنیفه وعند ابی یوسف و محمد رحمهما الله لا اجر له کذا ذکر فی الاصلؔ، وذکر فی الجامع الصغیر انه یطیب له

مه فالمستفاد من کلام الاصل ان الاختلاف بین الامام وصاحبیه فی جواز الاجارۃ و بطلانها مع قطع النظر عن طوق الاثم وعدمه فعند الامام صحت الاجارۃ ووجب الاجر المسمی وعندهما بطلت فلا اجر له وکلام الجامع الصغیر یفید ان لا خلاف فی صحة الاجارۃ بل فی طیب الاجر وکراهته فعند الامام یطیب وعندهما یکره ۱۲ ش

الاجر فی قول ابی حنیفہ وعندھما یکرہ، لھما ان ھذہ اجارۃ علی المعصیۃ لان حمل الخمر اعانۃ علی المعصیۃ وقد قال اللہ عز وجل" ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان" ولھذا لعن اللہ تعالیٰ عشرۃ منھم حاملھا والمحمول الیہ۔ ولابی حنیفۃ ان نفس الحمل لیس بمعصیۃ بدلیل ان حملھا للاراقۃ والتخلیل مباح وکذا لیس بسبب للمعصیۃ وھو الشرب لان ذلک یحصل بفعل فاعل مختار ولیس الحمل من ضرورات الشرب فکانت سببا محضا فلا حکم لہ کعصر العنب وقطفہ، والحدیث محمول علی الحمل بنیۃ الشرب وبہ نقول ان ذلک معصیۃ ویکرہ اکل اجرتہ اھ (بدائع ص۱۹ ج۴) وھذا ایضا صریح فی ان المدار علی النیۃ

وفی اخر باب البغاۃ من الدر المختار، ویکرہ تحریما بیع السلاح من اھل الفتنۃ ان علم لانہ اعانۃ علی المعصیۃ وبیع ما یتخذ منہ کالحدید ونحوہ یکرہ لاھل الحرب لا لاھل البغی لعدم تفرغھم لعملہ سلاحا لقرب زوالھم بخلاف اھل الحرب (زیلعی) قلت وافادکلامھم ان ما قامت المعصیۃ بعینہ یکرہ بیعہ تحریما والا فتنزیھا، نھر قال الشامی فصار المراد بما تقام المعصیۃ بہ ما کان عینہ منکرا بلا عمل صنعۃ فیہ فخرج نحو الجاریۃ المغنیۃ لانھا لیست عین المنکر ونحو الحدید والعصیر لانہ وان کان یعمل منہ عین المنکر لکنہ بصنعۃ تحدث فلم یکن عینہ وبھذا اظھر ان بیع الامرد ممن یلوط بہ مثل الجاریۃ المغنیۃ فلیس مما تقوم المعصیۃ بعینہ خلافا لما ذکرہ المصنف والشارح فی باب الحظر والاباحۃ (ثم وفق بینھا فقال)

عہ ای من الحرمۃ وھو لاینافی الکراھۃ ۱۲ ش

عہ نبہ ان السلاح ایضا لیس عینہ بمنکر کالجاریۃ المغنیۃ والامرد وانما المنکر یحصل بفعل الفاعل المختار فی الکل فلا فرق بینھما کما صرح بہ الشامی ایضا فی الحظر والاباحۃ ۱۲ ش

وعندی ان ما فی الخانیة (یعنی کراہة بیع الامرد) محمول علی التنزیہ والمنفی ہو کراہة التحریم وعلی ہذا فیکرہ فی الکل تنزیہا وہو الذی الیہ تطمئن النفس لانہ تسبب فی الاعانة ولم ار من تعرض لہذا واللہ تعالی الموفق (شامی ص۳۸۳ ج۳)

وفی فصل البیع من کراہیة الدر المختار وجاز بیع عصیر عنب ممن یعلم انہ یتخذہ خمرا لان المعصیة لاتقوم بعینہ بل بعد تغیرہ وقیل یکرہ لاعانتہ علی المعصیة (الی قولہ) بخلاف بیع امرد ممن یلوط بہ وبیع سلاح من اہل الفتنة لان المعصیة تقوم بعینہ ثم الکراہة فی مسئلة الامرد مصرح بہا فی بیوع الخانیة وغیرہا واعتمدہ المصنف علی خلاف ما فی الزیلعی والعینی وان اقرہ المصنف فی باب البغاة اھ وجاز تعمیر کنیسة وحمل خمر ذمی بنفسہ او دابتہ باجر لاعصرہا لقیام المعصیة بعینہ اھ قال الشامی فیہ منافاة ظاہرة لقولہ سابقا لان المعصیة لاتقوم بعینہ وہو منافٍ ایضا لما قدمناہ عن الزیلعی من جواز استیجارہ لعصر العنب او قطفہ ولعل المراد ہہنا عصر العنب علی قصد الخمریة فان عین ہذا الفعل معصیة بہذا القصد ولذا اعاد الضمیر علی الخمر مع ان العصر للعنب حقیقة فلاینافی ما مر من جواز استیجارہ علی عصر العنب ہذا ما ظہر لی فتامل اھ (شامی ص۳۸۶ ج۵) و فی الدر المختار ایضا بعد ذلک وجاز اجارة بیت بسواد الکوفة (الی قولہ) لیتخذ بیت نار او کنیسة او بیعة او یباع فیہ الخمر وقالا لاینبغی ذلک لانہ

عہ سیأتی منا فی تنقیح الضابطة انہ سبب قریب للمعصیة کالسلاح ولا فرق بینہما وقد صرحوا بکراہة التحریم فی بیع السلاح من اہل الفتنة فکذا ہذا بل التوفیق بین القولین علی ما منّ بہ علیّ ربی بعلم البائع وعدمہ فان علم البائع او غلب علی ظنہ انہ یقصد استعمالہ فی المعصیة کرہ تحریما الا جاز ویؤید ہذا کلام المبسوط الذی صرح فیہ بالجواز بعد تصریحہ بالحرمة قبل ذلک حیث علم بہ البائع ۱۲ شفیع

اعانة على المعصية وبه قالت الثلاثة، زیلعی، قال العلامة الشامی تحته وهذا (ای جواز اجارة البیت الخ) عنده ایضا لان الاجارة علی منفعة البیت ولهذا یجب الاجر بمجرد التسلیم ولا معصیة فیه وانما المعصیة بفعل المستأجر وهو مختار فینقطع نسبتهٗ عنه فصار کبیع الجاریة ممن لا یستبریها او یاتیها من دبر وبیع الغلام من لوطی والدلیل علیه انه لو اجره للسکنی جاز وهو لابد له من عبادته فیه اھ زیلعی وعینی ومثله فی النهایة والکفایة، قال فی المنح انه صریح فی جواز بیع الغلام من اللوطی والمنقول فی کثیر من الفتاوی انه یکره وهو الذی عولنا علیه فی المختصر اھ اقول هو صریح ایضا فی انه لیس مما تقوم المعصیة بعینه ولذا کان ما فی الفتاوی مشکلا کما مر عن النهر اذ لا فرق بین الغلام وبین البیت والعصیر فکان ینبغی للمصنف التعویل علی ما ذکره الشراح فانه مقدم علی ما فی الفتاوی۔

نعم علی هذا التعلیل الذی ذکره الزیلعی یشکل الفرق بین ما تقوم المعصیة بعینه فان المعصیة فی السلاح والمکعب المفضض ونحوه انما هی بفعل الشاری فلیتأمل فی وجه الفرق فانه لم یظهر لی ولم ار من نبه علیه . نعم[1] یظهر الفرق علی ما قدمه الشارح تبعا لغیره من التعلیل لجواز بیع العصیر بانه لا تقوم المعصیة بعینه بل بعد تغیره فهو کبیع الحدید من اهل الفتنة لانه وان کان یعمل السلاح لکن بعد تغیره ایضا الی صفة اُخری وعلیه یظهر کون الامرد مما تقوم بعینه کما قدمناه فلیتأمل اھ (شامی ص ۳۸۷ ج ۵)

فهذه کلمات الفقهاء یوجد فیها نوعان من الاضطراب، الاول اختلافهم فی حکم بعض الجزئیات کبیع الامرد ممن یعصی به فبعضهم ادرجوه فیمن قامت به المعصیة بعینه فلم یجوزه، وبعضهم اخرجوه منه فجوزه ووفق بینهما الشامی بکراهة التحریم والتنزیه کما مر "وفیه ما فیه"

---

[1] وبه علمت ان التوفیق الذی ذکره العلامة فی باب البغاة غیر مستقیم ۱۲ شفیع

والثانی اضطرابها فی تنقیح الضابطة فی امر الاعانة فالمستفاد من بعض کلماتهم ان مناط الامر هو القصد والنیة فحیث قصد الاعانة علی المعصیة ونواها کان محظورا، وحیث لم یقصد لا کان مباحا، کما هو مصرح فی عبارة الاشباه والمبسوط والبدائع وغیره - ولکنه منقوض بکثیر من الجزئیات المذکورة علی ظاهرها فان بیع السلاح من اهل الفتنة مکروه قصد اعانتهم او لا وکذا اجارة البیت ممن صرح بقصده انه یتخذه بیت نار او یبیع فیه الخمر فانه لا یجوز بعد هذا التصریح نوی الاعانة او لم ینو، کذا فی اجارة المبسوط (ج۳۸/ص۱۶۲) والمذکور فی الخلاصة والدر المختار ورد المحتار وغیره من الضابطة هو ان ما قامت المعصیة بعینه مکروه تحریمًا وما لم تقم بعینه فتنزیها -

ثم اضطربت کلماتهم فی تفسیر هذه الضابطة فالمستفاد من کلام الدر المختار فی باب البغاة والحظر والاباحة ان المراد بما قامت المعصیة بعینه هو العین الذی یستعمل فی المعصیة بدون تصرف وصنعة من العامل کالسلاح فما استعمل فی المعصیة بعد احداث صنعة کالحدید والعصیر خرج عنه، وعلی هذا فالامرد والجاریة المغنیة والکبش النطوح والبیت وامثالها داخل فی الاول، وعصیر العنب والحدید وامثالها داخل فی الثانی، ولکن المستفاد من کلام المبسوط والبدائع والزیلعی والعینی والنهایة والکفایة والخلاصة والمنح ورد المحتار هو ان المراد بما قامت المعصیة بعینه هو ما قامت المعصیة بعین فعل المعین من دون ان یتخلل بینه وبین فعله فاعل مختار بحیث یقطع نسبته عن المعین سواء عمل المعصیة بعین المحل الموجود او بعد احداث صنعة فیه وما تخلل فیه فاعل مختار لم تقم المعصیة بعین فعله بل بفعل ذلک الفاعل سواء ارتکب المعصیة بالعین الموجود او بعد احداث صنعة فیه، فسائر الجزئیات المذکورة حینئذ داخله فی القسم الثانی والعلامة الشامی لما اختار کلام الزیلعی وغیره فی تفسیر الضابطة ورای الجزئیات المذکورة کلها فی القسم.........

الاول، اشکل علیہ فقال نعم علی هذا التعلیل الذی ذکرہ الزیلعی یشکل الفرق بین ما تقوم المعصیة بعینه وبین ما لا تقوم بعینه فان المعصیة فی السلاح والمکعب المفضض انما هی بفعل الشاری فلیتامل فی وجہ الفرق فانه لم یظهر لی ولم ار من نبه علیہ اھ (فصل البیع من حظر رد المحتار)

قال العبد الضعیف، والذی ظهر لی بفضل اللہ وکرمہ فی الفرق بینهما هو ان ما قامت المعصیة بعینہ هو ما کانت المعصیة فی نفس فعل المعین بحیث لا تنقطع عنه نسبتها بفعل ذلک الفاعل المختار وذلک بثلاث وجوہ

الاول ان یقصد الاعانة علی المعصیة فان من باع العصیر بقصد ان یتخذ منه الخمر او امردًا بقصد ان یفسق به کان عاصیا فی نفس هذا البیع بهذہ النیة والقصد وکذا من آجر بیتًا بقصد ان یباع فیه الخمر فقامت المعصیة بعین هذہ الاجارة مع قطع النظر عن فعل فاعل مختار لاقتران هذہ النیة، کما مر مصرحًا فی الاشباہ وحظر رد المحتار۔

والثانی بتصریح المعصیة فی صلب العقد کمن قال یعنی هذا العصیر لاتخذہ خمرًا فقال بعته او آجرلی بیتک لابیع فیه الخمر فقال آجرته فانه بهذا التصریح تضمن نفس العقد معصیة مع قطع النظر عما یحدث بعد ذلک من اتخاذہ خمرًا وبیع الخمر فیه. وذلک لما فی اجارات المبسوط للسرخسیؒ واذا استاجر الذمی من المسلم بیتا لیبیع فیه الخمر لم یجز لانه معصیة فلا ینعقد العقد علیه ولا اجر له عندهما وعند ابی حنیفہؒ یجوز والشافعیؒ یجوز هذا العقد لان العقد یرد علی منفعة البیت ولا یتعین علیه بیع الخمر فله ان یبیع فیه شیئًا آخر، یجوز العقد لهذا، ولکنا نقول تصریحهما بالمقصود لا یجوز اعتبار معنی آخر فیه وما صرحا به معصیة اھ (مبسوط ص۳۹ ج۱۶) قلت وقول ابی حنیفہ له الاجر لا یستلزم ایضًا جواز هذا الفعل بمعنی رفع الاثم بل ظاهر اللفظ بمعنی تصحیح العقد فقط کما صرح به فی عبارة الاصل یجاز۔

والثالث بیع اشیاء لیس لها مصرف الا فی المعصیة فیتمحض بیعها و اجارتها وان لم یصرح بها. ففی جمیع هٰذه الصور قامت المعصیة بعین هٰذا العقد والعاقد ان کلاهما آثمان بنفس العقد سواء استعمل بعد ذٰلك فی المعصیة ام لا وسواء استعملها علی هٰذه الحالة او بعد احداث صنعة فیه فان استعمالها فی المعصیة کان ذٰلك اثما آخر علی الفاعل خاصة.

ولك ان ترجع الوجوه الثلاثة إلی وجه واحد وهو القصد والنیّة فان القصد فی الوجه الاول موجود صراحة وفی الثانی والثالث حکمًا ومعنًی کما قد عرفت ان التصریح باللفظ یقوم مقام النیّة شرعًا فی عامة المعاملات من النّکاح والطّلاق والعتاق والبیوع وامثالها فاذا صرح لفظًا کان کمن نوی وقصد وکذٰلك المحل اذا تخصص لفعل معصیة قام تداوله مقام قصد المعصیة حکمًا وعلی هذا فاتفقت کلمات القوم کلها فان من قال ان المدار علی قیام المعصیة بعینه او بغیره رجع قوله إلی من قال إن المدار علی القصد والنیة کما قد عرفت. ولله الحمد.

فهٰذا تصویر ما قامت المعصیة بعینه وما لیس کذٰلك لم تقم المعصیة بعین فعل المعین وسائر الجزئیات المذکورة من بیع العصیر والامرد والجاریة المغنیة والکبش النطوح والحمامة الطیارة واجارة البیت لبیع الخمر او اتخاذه بیت نار او کنیسة واجارة نفسه او دابته لحمل الخمر وامثاله ومثله بیع الاسلحة من اهل الفتنة کلها داخلة فی هذا القسم اعنی ما لم تقم المعصیة بعینه بشرط ان لا ینوی بها معصیة ولا یصرح بها فی العقد ولا یتمحض استعمالها فی المعصیة کما قلنا.

وعلی هٰذا فخرجت هٰذه الجزئیات کلها من باب الاعانة علی المعصیة حقیقةً ومن ثم اطلق الفقهاء رحمهم الله تعالی فیها لفظ الجواز بمعنی صحة العقد مع کون الاعانة علی المعصیة حرامًا بنص القرآن،

لکن هناك معنى آخر يقرب معنى الاعانة وهو التسبيب، وهو ايضاً لا يخلو عن حرمة وكراهة اذا كان سببا للمعصية، كما سيأتى تصريحه من شرح السير.

"بيان معنى التسبب واقسامه واحكامه"

وتفصيله على ما ادّى اليه نظرى، والله الموفق والمعين - ان الانسان اذا صار سببا لخير او شرّ يحتسب له تدل عليه نصوص القرآن والسنة لقوله تعالىٰ "من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها" وقال تعالىٰ نكتب ما قدّموا وآثارهم، على تفسير من قال ان الآثار هى ثمرات الاعمال المرتبة عليها بعد العمل الجارية الىٰ ماشاء الله كالصدقات الجارية، وقال صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة كان له اجر من عمل بها" اوكما قال عليه السلام، وقال تعالىٰ " ولا تسبّوا الّذين يدعون من دُون الله فيسبّوا الله عدواً بغير علم" فنهى الله سبحانه عن سبّ الآلهة الباطلة حذرا ان يكون سببا لسبّ الاله الحق جل و علا شانه وقال الله تعالىٰ ولا تخضعن بالقول فيطمع الّذى فى قلبه مرض، ولها امثال فى الكتاب والسنة فالتسبب للخير يفيد الثواب نوى اولم ينو كما ورد فى الحديث لغارس الشجران له اجرا بكل طائر اخذ من ثمره شيئا وبكل من استظل بظله وظاهر ان الغارس لم ينو ان يأكل منها الطائر - و كذلك من كان سببا لشر كان عليه وزر ذلك نوى او لم ينو فعلم ان كون المرء سبباً لخير او شر يحتسب له اوعليه ولا يشترط فيه النية

اقسام السبب واحكامه ثم السبب على قسمين قريب وبعيد - ثم القريب على قسمين -

سبب محرك للمعصية بحيث لولاه لما اقدم الفاعل على هذه المعصية كسب آلهة الكفار بحيث يكون سببا مفضيًا لسبّ الله سبحانه وتعالىٰ ومثله نهى أمهات المؤمنين عن الخضوع فى الكلام للاجانب ونهى النساً

عن ضرب ارجلهن لكون ذلك الخضوع وضرب الارجل سببا جالبا للمعصية وان خلا عن نية المعصية كما هو ظاهر عن شان امهات المؤمنين ونساء المؤمنين۔

وسبب ليس كذلك ولكنه يعين لمريد المعصية ويوصله إلى ما يهواه كاحضار الخمر لمن يريد شربه واعطاء السيف بيد من يريد قتلا بغير حق ومثلها سائر الجزئيات المذكورة سابقا فانها ليست اسبابا محركة وباعثة على المعصية بل اسباب تعين لباغي الشر على شره

فهذه ثلاثة اقسام للسبب قريب محرك وقريب موصل غير محرك وبعيد فالقسم الاول من السبب القريب حرام بنص القرآن قال تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم (انعام) روى ابن جرير عن ابن عباس قالوا يا محمد لتنتهين عن سبك آلهتنا او نهجون ربك فنهاهم الله تعالى ان يسبوا اوثانهم ولا يشكل عليه قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وامثالها من الآيات التي يتضمن على تنقيص آلهتهم فان السب ذكر المساوى لمجرد التحقير والاهانة وما في هذه الآيات انما ورد للاستدلال على عدم صلوحها للالوهية والمعبودية وبينهما بون بعيد۔ نعم يدخل فيه تلاوة امثال هذه الآيات خاصة في وجوه الكفار على قصد السب والاغاظة فانها ممنوعة ايضا كما في روح المعاني وفيه انه يستدل بهذه الآية على ان الطاعة اذا ادت إلى معصية راجحة وجب تركها فان ما يؤدي إلى الشر شر (روح ملخصا)، ويؤيده حديث قيس بن سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان اكبر الكبائر ان يشتم الرجل والديه قالوا وكيف يشتمهما يا رسول الله قال يشتم ابا الرجل۔ رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح غير طاهر بن خالد وهو ثقة وفيه لين (مجمع الزوائد ص ٧٣، ج ٨)، ومثله قوله تعالى فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا۔ (احزاب)

فان الخضوع بالقول سبب محركة للفتنة بحيث لوكف عنه كف عن الابتلاء بها فنهى الله سبحانه وتعالى عنه وجعله معصية لهذا التسبب - ومثله قوله تعالى ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى الآية فان تبرج النساء للرجال سبب محرك للفتنة والمعصية وان كن بمعزل عن قصدها ونيتها - فالخضوع بالقول والتبرج للرجال ان كان بقصد الفتنة فهو معصية بنفسها وان عرى عن النية فهو معصية وكونها سببا محركا للفتنة . فالسب لآلهة الكفار والخضوع بالقول من النساء وتبرجهن للرجال كلها سبب قريب للمعصية ومحرك عليها فكان حراما بنص القرآن وجعله فى الحديث المذكور اكبر الكبائر -

والقسم الثانى من السبب القريب اعنى مالم يكن محركا وباعثا بل موصلا محضا فحرمته وان لم تكن منصوصة ولكنه داخل فيه باشتراك العلة وهى الافضاء الى الشر والمعصية ولهذا اطلق الفقهاء رحمهم الله عليها لفظ كراهة التحريم لا الحرمة كما فى سائر الجزئيات المذكورة سابقا فانهم قالوا انها تكره كراهة التحريم كما صرح به فى الخانية جزما واختاره كثير من ارباب الفتوى ومن اطلق عليه لفظ الجواز فيحمل على جواز العقد بمعنى الصحة دون رفع الاثم كما هو معهود عند فقهائنا فى مواضع لا تحصى كما يشير اليه كلام البدائع ومبسوط السرخسى معزيا للاصل ، ومن هذا القبيل بيع الاسلحة لاهل الفتنة واهل الحرب فانه سبب قريب وصورة اعانة للمعصية بحيث لا يحتاج فيها الى احداث صنعة بل تستعمل فى المعصية بعينها وبحالتها الموجودة وقد صرح به فى السير الكبير حيث قال " فان اشتروا دورا للسكنى فارادوا ان يتخذوا دارا منها كنيسة او بيعة او بيت نار يجتمعون فيه لصلواتهم منعوا من ذلك لا ينبغى لاحد من المسلمين ان يواجرهم بيتا لشئ من ذلك لما فيه صورة الاعانة الى ما يرجع الى الاستخفاف بالمسلمين فان آجرهم فاظهروا شيئا من ذلك فى تلك الدار منعهم صاحب البيت وغيره من ذلك على

سبیل النہی عن المنکر وہو فی ذلک کغیرہ ولا یفسخ عقد الاجارۃ لہذا بمنزلۃ مالو اجر بیتہ من مسلم فکان یجمع الناس فیہ علی الشراب او یبیع المسکر فیہ فانہ یمنعہ من ذلک علی سبیل النہی عن المنکر ولا تفسخ الاجارۃ لاجلہ" متن سیر کبیر من شرح السرخسی لہ ج ۳ ص ۲۵۵ - فہذا کلام الامام محمد" افاد ان اجارۃ البیت من الذی یعلم بانہ یرید اتخاذہ کنیسۃ لیست من الاعانۃ لان المعصیۃ لم تقم بفعل الموجر ولکنہ سبب قریب وصورۃ اعانۃ للمعصیۃ فیکرہ لاجلہ فظہر بہ تفسیر قیام المعصیۃ بالعین ماہو، کما بینا وایضا افاد کلامہ جواز الاجارۃ اذا لم یعلم بقصدہ . وہذا ہو التوفیق الحسن بین کلام المانعین کقاضی خان والمجوزین کالزیلعی وغیرہ بان المنع عند العلم والجواز عند عدمہ .

واما السبب البعید کبیع الحدید من اہل الفتنہ وبیع العنب ممن یتخذہ خمرا وبیع الآجر والحطب ممن یتخذہا کنیسۃ اوبیعۃ وکذا اجارۃ الدابۃ لمن یرید سفر معصیۃ وامثالہا اذا علم فتکرہ تنزیہا کما یستفاد من کلام الدر باب البغاۃ معزیا للنہر وغیرہ وفی شرح السیر الکبیر (ولا بأس بان یبیع المسلمون من المشرکین ما بدا لہم من الطعام والثیاب وغیر ذلک الا السلاح والکراع والسبی سواء دخلوا الیہم بامان او بغیر امان ، لانہم یتقوون بذلک علی قتال المسلمین ولا یحل للمسلمین اکتساب سبب تقویتہم علی قتال المسلمین وہذا المعنی لا یوجد فی سائر الامتعۃ (شرح سیر ص۱۷۶ ج۳) وفیہ ایضا " ولو اصاب المستامن معدن حدید فی دار الحرب فانہ یکرہ لہ ان یعمل فیہ ویستخرج منہ الحدید اذا کان یوخذ منہ بثمن او بغیر ثمن " لان الحدید اصل السلاح فالحکم فیہ کالحکم فی عمل السلاح " (شرح سیر ص۲۱۵ ج۳) ففی ظاہر ہذین الکلامین تدافع فی امر الحدید فان الاول یجوز بیع الحدید والثانی یکرہہ ، قلت والتوفیق بینہما

یمکن یحمل الکراھۃ فی الحدیث علی التنزیہ و یجوز تعبیرہ بالجواز و روایات الحدیث فی الاحتیاط و الاجتناب عن الاسباب البعیدۃ للمعاصی ایضاً غیر قلیل کما لا یخفی علی المتبصر۔

فتنقیح الضابطۃ فی ھذا الباب علی ما منّ بہ علیّ ربی ان الاعانۃ علی المعصیۃ حرام مطلقاً بنص القرآن اعنی قولہ تعالٰی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان وقولہ تعالٰی فلن اکون ظہیراً للمجرمین، ولکن الاعانۃ حقیقۃ ھی ما قامت المعصیۃ بعین فعل المعین ولا یتحقق الا بنیۃ الاعانۃ او التصریح بہا او تعینہا فی استعمال ھذ الشیئ بحیث لا یحتمل غیر المعصیۃ وما لم تقم المعصیۃ بعینہ لم یکن من الاعانۃ حقیقۃ بل من التسبب و من اطلق علیہ لفظ الاعانۃ فقد تجوّز لکونہ صورۃ اعانۃ کما مرّ من السیر الکبیر

ثم السبب ان کان سبباً محرکاً و داعیاً إلی المعصیۃ فالتسبب فیہ حرام کالاعانۃ علی المعصیۃ بنص القرآن کقولہ تعالٰی لا تسبّوا الذین یدعون من دون اللہ وقولہ تعالٰی فلا یخضعن بالقول وقولہ تعالٰی لا تبرّجن الآیۃ، وان لم یکن محرّکاً وداعیاً بل موصلاً محضاً وھو مع ذلک سبب قریب بحیث لا یحتاج فی اقامۃ المعصیۃ بہ إلی احداث صنعۃ من الفاعل کبیع السلاح من اھل الفتنۃ وبیع العصیر ممن یتخذہ خمراً وبیع الامرد ممن یعصی بہ واجارۃ البیت ممن یبیع فیہ الخمر او یتخذھا کنیسۃ او بیت نار و امثالہا فکلہ مکروہ تحریماً بشرط ان یعلم بہ البائع والآجر من دون تصریح بہ باللسان، فانہ ان لم یعلم کان معذوراً وان علم وصرّح کان داخلاً فی الاعانۃ المحرمۃ۔

وان کان سبباً بعیداً بحیث لا یفضی إلی المعصیۃ علی حالتہ الموجودۃ بل یحتاج إلی احداث صنعۃ فیہ کبیع الحدید من اھل الفتنۃ وامثالہا فتکرہ تنزیہاً۔

ومن ههنا علمت ان اختلافهم فی تفسیر قیام المعصیة بعینه علی قولین کما مرّ من حظر رد المحتار انما هو اختلاف لفظ یحتمل تصحیح القولین بجعلهما فی محلین مختلفین احدهما فی الاعانة والاٰخر فی التسبب وانما نشأ الالتباس من کلام بعض الحواشی وبهذا التنقیح ایضًا اندفع التدافع والاضطراب عن کلمات الفقهاء باسرها - فان من قال بکراهة بیع الجاریة المغنیة او الامرد ممن یعصی به وامثاله فقد اصاب حیث ادخله فی السبب القریب الموصل إلی المعصیة فان المعصیة تقام بعین هذا السبب من غیر تغییر واحداث صنعة ومن قال بجوازها اراد جواز العقد بمعنی الصحة لا الجواز بمعنی رفع الاثم وهذا وان خالفه کلمات بعض المحشین ولکنه مؤیّد منصور بکلام الائمة کالاصل للامام محمدؒ والبدائع وغیره وکیف وقد جعل التسبّب شتم الوالدین من اکبر الکبائر فی الحدیث المذکور ومن صرح برفع الاثم ایضًا کما فی عبارة المبسوط المذکور اولا فهو مقید بما اذا لم یعلم ان شرائه واستیجاره لفعل المعصیة قصدًا کاجارة البیت من الذمی او الفاسق فان الاجارة وقعت علی نفس السکنی قصدًا ولا اثم فیه ثم ان صلی فیه الذمی علی مذهبه او عمل فیه الفاسق بالمعاصی فکان ذلک تبعا وکم بین الواقع قصدًا والحاصل تبعًا فعدم الاثم فیه لوقوع المعصیة تبعًا ولعدم علم البائع والموجر بقصد المشتری والمستاجر، کما یدل علیه کلام السیر الکبیر المذکور، وکذلک من قال ان المناط فی هذا الباب علی النیة کما فی الاشباه ویؤیده بعض کلمات المبسوط ورد المحتار فهو صحیح فی الاعانة فانها لا تتحقق الا بالنیة غیر انه ان صرح بلسانه سقط اعتبار النیة کما فی سائر العقود والمعاملات وکذا اذا تعینت المعصیة مصرفًا له - وهو لا ینافی کونه مع عدم النیّة داخلًا فی التسبّب ومحظورًا او مکروهًا لاجله فان التسبّب یتحقق بدون النیة وهو محظور وان لم یقصد به المعصیة - ومن قال ان الضابط هو قیام المعصیة بعینه واراد به عین فعل المعین فقد اصاب فان مرادهٗ الاعانة بفعل تقوم المعصیة بهذا الفعل بحیث لا ینقطع نسبتهٗ عن

المعین مع وقوع اصل المعصیة عن فاعل مختار آخر کما مر تحقیقہ ۔ ومن قال ان المراد بقیام المعصیة بعینہ ہو قیامہا بالمحل الذی ہیأہ المعین بلا تغیر وتصرف واحداث صنعة من العامل فذلک فی التسبب وبیان لکونہ سببا قریبا، ومن قال بکراهة التنزیه صراحة او بصیغة لا ینبغی فہو محمول علی السبب البعید ۔ ہذا ما ادی الیہ نظری بعد ما بذلت جہدی فی التنقیر عنہ ۔ وانما فعلت ما فعلت واطنبت الکلام فیہ لامرین الاول انہ اصل کبیر تتفرع علیہ مسائل لا تحصی وقد اشتدت الضرورة إلی ہذہ المسائل فی ہذہ الایام ولا سیما فی بلاد تسلط علیہا الکفار والفجار وملؤوا الدواوین والمعامل والاسواق کلہا بالمعاصی والفجور حتی لا یجد المتدین سبیلاً الی الکسب الحلال یخلو عن الاعانة والتسبب للمعصیة وإلی اللہ المشتکی ۔ والثانی لوقوع الاضطراب الشدید فی ظاہر کلام الفقہاء فی ہذا الباب فجاء بحمد اللہ یروی الغلیل ویشفی العلیل واللہ سبحانہ وتعالی حسبی ونعم الوکیل ۔

العبد محمد شفیع عفا اللہ عنہ
شعبان ۱۳۶۲ھ

تفصیل الکلام
فی مسئلۃ
الاعانۃ علی الحرام

ناجائز کاموں میں تعاون کی شرعی حیثیت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وکفٰی وسلام علی عبادہ الذین اصطفٰی۔ امابعد

مسئلہ عنوان کثیر الوقوع معاملات سے تعلق رکھتا ہے سوالات بھی بکثرت آتے رہتے ہیں اور ہزاروں جزئیات فقہیہ کا اس سے تعلق ہے اس سلسلہ میں ایک مفصل رسالہ احقر نے عربی زبان میں اب سے اکیس سال پہلے لکھا تھا۔ حال میں ایک سوال کے جواب میں اوس کا خلاصہ اردو میں لکھنے کی نوبت آئی تو مناسب معلوم ہوا کہ اس کو ایک مستقل رسالہ کی صورت دے دی جائے تاکہ اہل علم کے لئے معین ثابت ہو۔ سبحانک اللھم اھدنی لما اختلف فیہ الی الحق باذنک وبیدک التوفیق للصواب والسداد والیک المرجع فی المبدأ والمعاد۔

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ
دار العلوم کراچی ۱۴
۲۳ صفر المظفر ۱۳۸۳ھ

سوال } مسئلہ ذیل میں مفتیان کرام کیا فرماتے ہیں کہ زید نے ایک مکان کرایہ پر دینے کی غرض سے بنانے کا ارادہ کیا تو ایک بینک والا مکان کرایہ لینے پر آمادہ ہوا گفتگو کے بعد زید نے بینک والے کے پاس کرایہ دینا طے کیا اور انہی کے پلین و پروگرام کے مطابق گھر بنایا کہ اس میں دفتر کے لئے وسیع کمرہ۔

خزانہ کے لئے مضبوط و محفوظ کوٹھی۔ پہرہ داروں کا گھر وغیرہ سب کچھ کما حقہ رکھا گیا۔ الغرض ایک بینک کے لئے جیسا وضع قطع ضروری ہے اس مکان میں اس کی پوری رعایت رکھی گئی۔ اس کے چند دنوں بعد زید کو بحالتِ مرض یہ خیال آیا کہ بینک کے لئے مکان کرایہ دینا اور اس کی آمدنی تصرف میں لانا جائز ہے یا نہیں؟ چنانچہ بعض عالم صاحب سے دریافت کیا کہ میرا یہ مکان بینک کو کرایہ دینا جائز ہوا یا نہیں مجھے شبہ ہو رہا ہے لہٰذا آپ اس کی تحقیق فرمائیں۔ مذکورہ عالم صاحب نے تحقیق کے بعد یہ فرمایا کہ کسی حرام کام وکاروبار کے لئے اگر مکان کرایہ دیا جائے تو اس میں امام ابوحنیفہ رح فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مکان والا معصیت کا مسبب ہے اور کاروبار کرنے والا ہے فاعل مختار۔ اور ان کا اصولی قاعدہ کہ مسبب اور معصیت کے درمیان جب فاعل مختار کا فعل حائل واقع ہو تو معصیت کی نسبت فاعل کی طرف ہوتی ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ اجارہ ناجائز ہے بوجہ اعانۃ علی المعصیت لقولہٖ تعالیٰ تعاونوا علی البر والتقویٰ ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان (الآیہ) اب ان دونوں قول میں مفتیٰ بہ کونسا ہے یہ اکثر کتابوں میں مذکور نہیں۔ البتہ حاشیہ زیلعی چلپی میں مرقوم ہے کہ "قول الامام قیاس وقول صاحبیہ استحسان" پس اصولی قاعدہ کی رو سے قیاس اور استحسان میں تعارض ہونے سے استحسان پر فتویٰ ہونا چاہیئے اور خلاصۃ الفتاویٰ میں قول امام یوں مذکور ہے کہ "یصح الاجارۃ ولکن یاثم"۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک یہ اجارہ گو قیاساً صحیح ہے لیکن اعانت علی المعصیت کے سبب موجب گناہ ہوگا۔ پس قول امام وقول صاحبین کا مرجع ایک ہی ٹھہرتا ہے۔ پس اب دریافت طلب یہ ہے کہ قولِ امام وقول صاحبین کو مدنظر رکھتے ہوئے فرمائیں کہ اس سودی کاروبار کے لئے بحالت مذکورہ مکان کرایہ دینا شرعی حیثیت سے کیا حکم رکھتا ہے؟ جائز ہے یا نہیں۔ صاف صاف مع دلیل تحریر فرمادیں فقط والسلام

المستفتی

(دستخط) شاہ نور خاں — کشور گنج ضلع میمن سنگھ بنگلہ دیش

الجواب

اعانت علی المعصیۃ اور تسبب للمعصیت کے مختلف درجات ہیں اور اسی وجہ سے احکام بھی مختلف ہیں۔ فقہاء حنفیہ کی تصریحات اس مسئلہ میں بظاہر متضاد نظر آتی ہیں اسی لئے احقر نے بامر حضرت سیدی حکیم الامت اس موضوع پر ایک مفصل تحریر لکھنا شروع کی تھی۔ اسی تحریر کے دوران حضرت قدس سرہٗ کی وفات ہوگئی۔ جب اس صدمہ جانکاہ سے کچھ سکون سا ہونے لگا تو تعمیلِ حکم کا قصد کیا۔ مسئلہ بے حد الجھا ہوا تھا اور مرشد کامل کا سایہ سر سے اُٹھ چکا تھا۔ کئی ہفتے کتابوں کے مطالعہ میں سرگرداں رہا۔ دعائیں کیں آخر کار حق تعالیٰ نے اس مشکل کا حل دل میں ڈال دیا۔ وہ لکھا پھر استاذِ محترم مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کو دکھلایا۔ انھوں نے پسند کیا یہ تحریر تقریباً آٹھ دس صفحات میں عربی زبان میں ہے۔ نقل کرنے کی ہمت نہیں جو کچھ احقر نے لکھا ہے اس کا بہت مختصر خلاصہ یہ ہے کہ کسی معصیت کی اعانت جو از روئے قرآن حرام ہے وہ ہے جس میں معصیت کا قصد و نیت حقیقۃً یا حکماً شامل ہو۔ حقیقۃً یہ کہ دل ہی میں یہ ہو کہ اس کے ذریعہ عمل معصیت کیا جائے یا یہ کہ صلب عقد میں احد المتعاقدین کی طرف سے اس معصیت کی تصریح آجائے اور حکماً یہ ہے کہ وہ چیز بجز معصیت کے کسی دوسرے کام میں آتی ہی نہ ہو جیسے آلات معازف طبلہ سارنگی اور مختلف قسم کے آلات موسیقی ان چیزوں کا بنانا اور بیچنا اگرچہ بقصد معصیت نہ ہو مگر حکماً وہ بھی قصد معصیت میں داخل ہیں اور جہاں قصد معصیت نہ حقیقۃً ہو نہ حکماً وہ اعانت علی المعصیۃ میں داخل نہیں۔ البتہ اعانت سے ملتی جلتی ایک اور چیز ہے جس کو اصطلاح میں تسبب کہتے ہیں وہ بھی از روئے نص قرآن حرام ہے خواہ نیت معصیت ہو یا نہ ہو۔ مثلاً سبّ آلہ مشرکین کی نص قرآنی میں ممانعت اسی لئے فرمائی گئی ہے کہ وہ سبب ہوتی ہے سبّ الٰہ حق کے لئے اسی طرح کسی کے ماں باپ کو گالی دینا حدیث میں اپنے ماں باپ کو گالی دینا اسی تسبب کی بنا پر قرار دیا گیا۔ ولا یضربن بارجلھن میں ضرب ارجل للنساء کی ممانعت اسی تسبب للمعصیۃ پر مبنی ہے ولا تخضعن بالقول کی نہی بھی اسی پر وارد ہے اگرچہ یہ ظاہر ہے کہ ان تمام امور میں معصیت کے قصد و نیت کا دور کا بھی احتمال نہیں۔

لیکن یہاں ایک اہم بات قابل غور یہ ہے کہ تسبب ایک ایسا وسیع لفظ ہے جس میں

سارے مباحات آجاتے ہیں اگر تسبب کے مفہوم کو مطلقاً سببیت کے لئے عام رکھا جائے تو شاید دنیا کا کوئی مباح کام بھی مباح اور جائز نہیں رہے گا۔ زمین سے غلّہ اور پھل اگانے والا اس کا بھی سبب بنتا ہے کہ اس غلّہ اور ثمرات سے اعداء اللہ کو نفع پہنچے۔ کپڑا بننا، مکان بنانا۔ ظروف اور استعمالی چیزیں بنانا ان سب میں بھی یہ ظاہر ہے کہ ہر ایک برّ و فاجر ان کو خریدتا استعمال کرتا ہے اور اپنے فسق و فجور میں بھی استعمال کرتا ہے اور سبب اس کا ان چیزوں کا بنانے والا ہوتا ہے۔ اگر اس طرح حرمت کو عام کیا جائے تو شاید دنیا میں کوئی کام بھی جائز نہ رہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ سبب قریب و بعید کا فرق کیا جائے سبب قریب ممنوع اور سبب بعید مباح ہو۔ مذکورہ امثلہ سب سبب بعید کی مثالیں ہیں اس لئے وہ جائز رہیں گی۔ پھر سبب قریب کی بھی دو قسمیں ہیں۔

ایک سبب جالب و باعث جو گناہ کے لئے محرک ہو کہ اگر یہ سبب نہ ہوتا تو صدور معصیت کے ہونے کی کوئی ظاہری وجہ نہ تھی ایسے سبب کا ارتکاب گویا معصیت ہی کا ارتکاب ہے۔ علامہ شاطبی نے موافقات جلد اوّل کے مقدمہ میں ایسے ہی اسباب کے متعلق فرمایا ہے کہ ایقاع السبب ایقاع للمسبب۔

نص قرآنی میں جہاں تسبب کو حرام قرار دیا ہے جیسے سب آلہ مشرکین یا عورتوں کے لئے ضرب ارجل یا خضوع بالقول یا تبرج جاہلیت یہ سب اسی قسم کے اسباب ہیں کہ معصیت کی تحریک کرنے والے اور جالب باعث ہیں ایسے اسباب کا ارتکاب معصیت ہی کا ارتکاب سمجھا جاتا ہے اس لئے باتفاق حرام ہیں۔

ایسے اسباب معصیت کا ارتکاب گویا خود معصیت ہی کا ارتکاب ہے اس لیے معصیت کی نسبت اس شخص کی طرف ہی کی جائے گی جس نے اس کے سبب کا ارتکاب کیا کسی فاعل مختار کے درمیان میں حائل ہونے سے معصیت کی نسبت اس سے منقطع نہیں ہوگی جیسا کہ حدیث میں دوسرے شخص کے ماں باپ کو گالی دینے والے کے حق میں اپنے ماں باپ کو گالی دینے والا کہا گیا ہے کیونکہ ایسا تسبب للمعصیۃ بنص قرآن و حدیث خود ایک معصیت ہے۔

دوسری قسم سبب قریب کی وہ ہے کہ ہے تو سبب قریب مگر معصیت کے لئے محرک نہیں بلکہ صدورِ معصیت کسی دوسرے فاعل مختار کے اپنے فعل سے ہوتا ہے جیسے۔ بیع عصیر عنب ممن یتخذہ خمرا یا اجارۃ دار ممن یتعبد فیہا الاصنام وغیرہ کہ یہ بیع واجارہ اگرچہ ایک حیثیت سے سبب قریب ہے معصیت کا مگر جالب اور محرک للمعصیۃ نہیں۔ شیرۂ انگور خریدنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کو شراب ہی بنائے اور گھر کو کسی مشرک کے لئے کرایہ پر دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس میں بت پرستی بھی کرے بلکہ وہ اپنی خباثت یا جہالت سے اس گناہ میں مبتلا ہوتا ہے۔ شیرہ بیچنے والا یا مکان کرایہ پر دینے والا معصیت کا باعث اور محرک نہیں ہے۔

ایسے سبب قریب کا حکم یہ ہے کہ اگر بیچنے یا اجارہ پر دینے والے کا مقصد اس معصیت ہی کا ہو تب تو یہ خود ارتکاب معصیت اور اعانت معصیت میں داخل ہو کر قطعاً حرام ہے۔ اور اگر اس کا قصد و نیت شامل نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس کو علم بھی نہ ہو کہ یہ شخص شیرۂ انگور خرید کر سرکہ بنائے گا یا شراب یا گھر کرایہ پر لے کر اس میں صرف سکونت کرے گا یا کوئی ناجائز کام فسق و فجور کا کرے گا۔ اس صورت میں یہ بیع واجارہ بلا کراہت جائز ہے۔ اور اگر اس کو علم ہے کہ یہ شخص شیرۂ انگور خرید کر شراب بنائیگا یا مکان کرایہ پر لے کر فسق و فجور کرے گا یا سودی کاروبار کرے گا یا جاریہ کو خرید کر اس کو گانے کے کام میں لگائے گا یا امرد کو خرید کر اس سے سیاہ کاری میں مبتلا ہو گا یا لوہا خرید کر مسلمانوں کے خلاف استعمال کرے گا تو اس صورت میں یہ بیع واجارہ مکروہ ہے۔ اسی صورت میں حضرت امام اور صاحبین کا اختلاف منقول ہے مگر اس میں جو امام صاحب کی طرف قولِ جواز منقول ہے اس کا وہی مطلب ہے جو سوال میں بحوالہ خلاصۃ الفتاوٰی نقل کیا ہے۔ اب اگر حضرات صاحبین اس عقد ہی کو جائز قرار نہیں دیتے تو اختلاف حقیقی ہو گیا کہ ان کے نزدیک عقد ہی درست نہیں اور متعاقدین کے لئے مبیع و ثمن میں تصرف حلال نہیں اور امام صاحب کے نزدیک عقد درست مگر گناہ ہے اور اگر صاحبین کا قول عدم جواز کا حاصل بھی صرف ارتکاب گناہ ہے فسادِ عقد نہیں تو پھر یہ اختلاف صرف لفظی ہو گا کہ صاحبین

نے ناجائز قرار دیا بمعنیٰ الاثم والمعصیت اور امام صاحب نے جائز قرار دیا بمعنیٰ جواز عقد نہ بمعنیٰ رفع اثم۔ پھر اس مکروہ کی بھی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ معصیت اس کے عین کے ساتھ متعلق ہو بغیر کسی تغیر اور تصرف کے دوسرے یہ کہ کچھ تصرف و تغیر کے بعد وہ معصیت کے کام میں آئے۔ پہلی صورت مکروہ تحریمی ہے دوسری مکروہ تنزیہی۔ فتاویٰ قاضی خاں اور دوسری کتب فقہ کی عبارتوں میں جو کراہت تحریم و تنزیہ کا اختلاف نظر آتا ہے اس کی تطبیق بھی اس تفصیل سے ہو جاتی ہے فللّٰہ الحمد۔

اس کے بعد مسئلہ زیر بحث کو دیکھ لیا جائے کہ اس میں اعانت کا مفہوم تو ہے نہیں کیونکہ نہ قصد اعانت حقیقۃً ہے نہ حکماً اور تسبب بھی سبب محرک یا جالب کے ساتھ نہیں اس لئے حرمت صریحہ میں داخل نہیں البتہ سبب قریب کی دوسری قسم میں داخل ہے جو محرک نہیں ہے اس لئے اگر کسی کو یہ علم نہ ہو کہ اجارہ پر لینے والا اس میں بینک بنائے گا تب تو بلا کراہت جائز ہے اور اگر علم ہے تو مکروہ ہے۔

البتہ کراہت تحریم و تنزیہ کا فیصلہ اس بارہ میں محل غور ہے۔ اگر یہ دیکھا جائے کہ بنانے والے نے بینک کی مناسبت سے کمرے بنوائے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کراہت تحریم ہے اور اگر یہ سمجھا جائے کہ ایسے کمرے صرف بینک ہی کے لئے نہیں دوسرے کاموں اور دفاتر کے لئے بھی بنتے ہیں تو کراہت تنزیہ کہا جا سکتا ہے۔ اس میں مجھے ہنوز تردد ہے کہ اس کو مکروہ تحریمی کہا جائے یا تنزیہی۔ دوسرے علماء سے بھی استصواب فرمالیں اور یہ اُس وقت ہے کہ تنبہ کے بعد بھی اس پر اصرار کرے اور اگر تنبہ کے بعد توبہ کرلی مگر فسخ اجارہ قدرت میں نہیں تو اپنی پوری سعی فسخ اجارہ میں کر لینے کے بعد امید ہے کہ معذور سمجھا جائے گا۔

واللہ اعلم۔
محمد شفیع عفا اللہ عنہ
۳ صفر ۱۳۸۳ھ

نوٹ: عربی رسالہ کا مختصر خلاصہ اردو میں لکھنے کے بعد خیال آیا کہ اصل عربی رسالہ بھی اسکے ساتھ شائع کردیا جائے تاکہ اہل علم کے کام آئے

آدابُ الأخبار

جس میں اخبارات و رسائل کے لئے شرعی ضابطہ عمل۔
اسلامی صحافت اور صحافیوں، جرنلسٹوں کے لئے ضابطہ اخلاق اور
جرائد و اخبارات کی فقہی، شرعی حیثیت واضح کی گئی ہے۔

"موجودہ اخبارات کی خرابیوں پر حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہٗ نے ایک مقالہ "اخبار بینی" کے نام سے تحریر فرمایا تھا جس میں اخبار بینی کے بے لذت گناہوں کی نشاندہی کی گئی تھی پھر حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے ایسے شرعی اصول وضوابط جمع فرمائے جن کی پابندی کر کے اخبارات سے یہ خرابیاں دور ہو سکتی ہیں۔ ان اصول وضوابط کو حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے اپنی عبارات میں ضبط کر کے یہ مضمون مرتب فرمایا جس پر حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے نظر ثانی بھی فرمائی۔"

اخبارات وجرائد کی مذہبی ضرورت

اسلامی اخباروں کیلئے شرعی دستور العمل

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَکَفٰی وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی

مسلمان بھی کسی وقت ایک زندہ قوم تھی۔ دین ودنیا کی ساری ترقیات اُس کے لیے وقف تھیں اُس کا جو قدم اُٹھتا تو ایک صحیح مقصد کی طرف جو حرکت ہوتی تو صراط مستقیم پر غرض ہر حرکت و سکون میں "زمن آں در وجود آید کہ باید" کا نقشہ سامنے آجاتا تھا اگر کبھی بظاہر کسی لغو یا عبث کام میں بھی مبتلا ہوتے تو وہاں بھی کوئی ایسا اسلامی امتیازی نشان چھوڑ آتے تھے کہ وہ سب خرابیاں کافور ہو جاتیں اور یہ نیکیوں سے مالامال ہو کر آتے اور ان الحسنات یذھبن السیئات کا پروانہ برادت لے کر ہٹتے تھے۔ غرض نقصان کی جگہ میں بھی اُن کے لئے نفع کے راستے کھلے ہوئے تھے۔

لیکن آہ کہ آج ہماری شامت اعمال سے عالم اسلام کا جغرافیہ ایسا بدلا ہے کہ شناخت مشکل ہو گئی مسلمانوں کی دینی اور دنیوی زندگی کا نقشہ جو ہمارے سامنے ہے وہ اپنے ماضی کی صریح نقیض ہے ؎

تھا جوش وخروش اتفاقی ساقی — اب زندہ دلی کہاں ہے باقی ساقی
میخانے نے رنگ روپ بدلا ایسا — میکش میکش رہا نہ ساقی ساقی

نقصان کے کاموں سے نقصان پہونچنا اور برے اعمال سے برے نتائج پیدا ہونا تو ایک طبعی اور فطری قانون ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ آج کم بخت مسلمان اگر کبھی بھولے سے کوئی نفع کا کام بھی کرتے ہیں تو اُس میں بھی اپنے (حسن سلیقہ) سے نقصان کے سوا کچھ حاصل نہیں کرتے کبھی ایک نیکی کی توفیق ہو جاتی ہے تو جب تک اُس میں دس گناہ نہیں ملائے جاتے چین نہیں آتا آج کوئی نیک سے نیک اور ضروری سے ضروری کام ایسا نہیں جس کو ہماری بے پروائیوں نے

بجائے ثواب کے ہمارے لئے صورت عذاب نہ بنا دی ہو آج اخبارات وجرائد اور اکثر مذہبی ادارے بھی اس غفلت شعاری کے بھینٹ چڑھ گئے ہیں۔

اخبارات ورسائل

اگر دنیاوی اصول پر نظر کی جائے تو اخبارات وجرائد نہایت مفید اور کار آمد ذرائع اشاعت ہیں۔ بلکہ آج کل قومی اور اجتماعی زندگی کا جزو بن گئے ہیں۔ سرورِ کائنات فخر موجودات صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل میں بھی اس کے لئے اسوۂ حسنہ موجود ہے۔ جگر پارہ رسول حضرت حسن رضی اللہ عنہ بحوالہ ہند بن ابی ہالہ ایک طویل حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عادات وشمائل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

قال فسالته عن مخرجه کیف کان یصنع فیه قال کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم یخزن لسانه الا فیما یعنیه ویولفهم ولا ینفرهم ویکرم کریم کل قوم ویولیه علیهم ویحذر الناس ویحترس منهم من غیر ان یطوی علی احد منهم بشره ولا خلقه ویتفقد اصحابه ویسال الناس عما فی الناس ویحسن الحسن ویقویه ویقبح القبیح ویوهیه الحدیث (شمائل ترمذی)

راوی کہتے ہیں کہ پھر میں نے سوال کیا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکان سے باہر تشریف لاتے تھے تو کیا طرز عمل ہوتا تھا حضرت ہند ابن ابی ہالہ نے فرمایا کہ حضور کی یہ عادت تھی کہ مفید اور ضروری کلام کے سوا ہر کلام سے اپنی زبان روکتے تھے اور آپ صحابہ کے ساتھ الفت ومحبت کا معاملہ فرماتے تھے اُن کو متنفر ہونے کا موقعہ نہ دیتے تھے ہر قوم کے بڑے آدمی کی تعظیم فرماتے تھے اور اپنی طرف سے بھی اس کو قوم کا متولی اور امیر بنا دیتے تھے۔ لوگوں کو عذاب الٰہی سے ڈراتے تھے اور لوگوں کے میل جول سے بچتے تھے مگر اپنا حسن خلق اور خندہ پیشانی کسی سے نہ روکتے تھے اور اپنے صحابہ کی خبرگیری فرماتے تھے اور لوگوں سے ان واقعات کو دریافت کیا کرتے تھے جو لوگوں میں پیش آتے تھے اور اُن میں سے اچھی باتوں کی بھلائی اور بُری کی برائی اور ضعف بیان کرتے تھے۔

اور حضرت انس رضؓ ایک روایت میں فرماتے ہیں۔

کان اذا فقد الرجل من اخوانه

حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے کسی بھائی

ثلاثة ایام سأل عنه فان کان غائبا دعا له وان کان شاهدا زاره وان کان مریضا عاده۔ رواہ ابو یعلی فی مسنده (از کنز العمال ص ۳۰ ج ۴)

(صحابی) کو دیکھتے کہ تین روز سے ملے نہیں تو لوگوں سے پوچھتے تھے کہ وہ کہاں ہیں پھر اگر وہ سفر میں گئے ہوتے تو اُن کے لئے دعا فرماتے اور اگر حاضر ہوتے تو اُن کی ملاقات کو تشریف لے جاتے اور مریض ہوتے تو مزاج پرسی کرتے تھے۔

(یہ دونوں حدیثیں اسوۂ نبوت میں خبروں کی تفتیش اور صحابہ کے واقعات اور حالات پر اطلاع کے) پورے اہتمام کا اعلان کر رہی ہیں۔ آج کل امتِ مسلمہ کے حالات پر اطلاع کا ذریعہ اخبار ہے۔ اس لئے سنت تفقد (خبر گیری اہلِ اسلام) کے تحت میں آسکتا ہے۔ اس کے علاوہ مسلمانوں کی قومی شکایات و مظالم کو اس کے ذریعہ حکومت تک باسانی پہونچایا جا سکتا ہے۔ مسلمانوں کے حقوق کا مطالبہ اس ذریعہ سے بسہولت کیا جا سکتا ہے۔ تبلیغی ضرورتیں اس کے ذریعہ سے بخوبی ادا ہو سکتی ہیں۔

الغرض اخبارات دجرائد کا وجود اپنے رنگ و روپ میں اور اپنے دنیاوی اصول کے مطابق ہو تو بہت سے عظیم الشان فوائد کا مجموعہ بلکہ قومی اور اجتماعی زندگی کا رکن اعظم ہے۔

لیکن ہمارے شومیٔ اعمال نے جہاں ہر نفع کو نقصان سے اور نیکی کو بدی سے بدل کر رکھا ہے اس مفید سلسلہ کو بھی نہایت مضر اور بدترین شکل میں تبدیل کر کے اثمهما اکبر من نفعهما[۵] کے حکم میں کر دیا ہے اور آج بہت سی دینی اور دنیوی مضرتوں کے علاوہ سب سے بڑی اور سب سے اہم مضرت وہ ہے جس سے کوئی اخبار خالی نہیں رہا اور جس کی وجہ سے اُس کا طوفان عالمگیر ہو گیا ہے۔

اوّل تو یہ کہ آج کل اخبار عموماً ان لوگوں کے ہاتھ میں ہے جن کو نہ دین و مذہب سے کوئی واقفیت ہے اور نہ ہمدردی اور اُس کے ساتھ ہی مسئلہ پر مجتہدانہ رائے پیش کرنے کو طیار۔ جس کی وجہ سے لامذہبی اور ہر قسم کی بے دینی اخباروں کی اشاعت کا لازمی نتیجہ بن گیا ہے۔

دوسرے یہ کہ اتحاد اسلامی اور باہمی یک جہتی، محبت و اخلاص کو فنا کرنے میں آج کل

---

۵ اُن کا گناہ ان کے نفع سے زیادہ ہے ۱۲ ش

اخبارات کا ایک بڑا حصہ ہے فرقہ دارانہ جنگ وجدل جس نے ہندوستان کو اختلافات کا جہنم بنا رکھا ہے اس کی بیشتر ذمہ داری انہیں اخبارات ورسائل پر ہے اور اس حقیقت کا کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ اس جنگ کا نشو ونما اخبارات کے ساتھ ساتھ ہوا اور جوں جوں اخبارات نے ترقی کی اختلافات اُن کے نتائج لازمہ کی طرح ساتھ ساتھ بڑھے آج سے پچاس برس پہلے ہندو اور مسلمان اپنے اپنے مذہبی اصول وفروع پر قائم رہتے ہوئے باہم متحد ومتفق شیر وشکر ہوکر جس طرح زندگی بسر کر سکتے تھے آج دو بھائی اور اولاد و والدین کو ایسا اتحاد نصیب نہیں۔ آج ہر اخبار کا ایڈیٹر جب کسی جلسہ کی اسٹیج پر جلوہ افروز ہوتا ہے یا کسی اخبار کا مقالہ لکھنے بیٹھتا ہے تو وہ اس فرقہ دارانہ جنگ اور باہمی اختلافات کا سخت ترین مخالف نظر آتا ہے اور لوگوں کو اُس سے بچانے کے لئے موٹے موٹے الفاظ کے بوجھ میں دبا دیتا ہے لیکن کاش کوئی ان کی خدمت میں یہ تو عرض کر دیتا کہ ؎

تا کے ملامت نگہ اشکبار من ۔۔۔ یکبار ہم نصیحت چشم سیاہ خویش

بخدا اگر واقعی وہ قوم کے ہمدرد ہیں اور اس کو اختلافات کے طوفان سے نکالنا چاہتے ہیں تو ذرا انصاف کے ساتھ اس کے اسباب پر نظر ڈالیں تو انہیں مشاہدہ ہو جائے گا کہ ؏ خود سنگ خودی از راہ بر خیز ؛ اور وہ آنکھوں سے دیکھ لیں گے ؎

در دِ سر ما ہمیں سر ماست ۔۔۔ یارے کہ بدوش ماست دشمن ست

حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام اپنی اسلامی برادری کے اخبار واحوال پر مطلع ہونے اور کرنے کا اہتمام اس لئے فرماتے تھے کہ مطلع ہوکر مظلوم کی دادرسی۔ بیمار کی عیادت ضعفاء کی اعانت محتاجوں کی امداد کرنے کے لئے ہر قسم کی مادی اور روحانی ذرائع استعمال کئے جائیں اور اگر کسی مادی امداد پر قدرت نہ ہو تو کم از کم دعا سے اُس کے شریک غم ہو جائیں اور یہی تمام اسلامی تعلیمات کی رُوح اور مسلمانوں کی ترقیاتِ ماضیہ کا اصل راز ہے۔

لیکن آج اخبار وحالات اس لئے بہم پہنچائے جاتے ہیں کہ اگر کسی کا ایک عیب معلوم ہو تو اُس کو دس گنا کر کے شائع کیا جائے دو شخصوں میں باہمی شکر رنجی معلوم ہو تو کسی ایک جانب کے وکیل ہوکر اختلافات کی خلیج کو وسیع تر کر دیں۔

الغرض جس اخبار کو اٹھائیے اُس میں ناظرین کی ضیافت طبع کے لئے تو جو مہانی سب سے زیادہ اہتمام سے پیش ہوتی ہے وہ کسی مسلمان کا گوشت (عیب اور عیب جوئی) سا کوئی جھوٹا پروپیگنڈا ہوتا ہے۔ یا کسی کا دلخراش استہزاء و تمسخر۔ جس کو لطائف یا افکار حوادث یا خواطر سوانح یا فکاہات کے عنوانات کے مہذب لباس میں پیش کیا جاتا ہے حالانکہ فرمان الٰہی لا یسخر قوم من قوم صاف اس کا اعلان کر رہا ہے کہ کسی شخص کو اس کا حق نہیں کہ دوسرے کا استہزاء و تمسخر کرے اکثر جھوٹی افواہوں اور بلا تحقیق خبروں کی بناء پر ایک مسلمان بھائی کی جان و مال اور عزت و آبرو کے خلاف اعلان جہاد کر دیتے ہیں۔ نہ شریعتِ مطہرہ کا قانون مانع ہوتا ہے نہ سیاسی مصالح اور اخوت و اتحادِ اسلامی کا لحاظ حالانکہ خدائے تعالیٰ کے آخری پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اپنے آخری خطبہ میں عرفات کے عظیم الشان مجمع کے سامنے اعلان فرمادیا ہے کہ مسلمان کی عزت و آبرو کی رعایت و حفاظت ہر مسلمان پر حاضر و غائب ایسی ہی فرض ہے جیسے اس کے جان و مال کی۔ لیکن آہ کہ آج تمام ارباب قلم و اصحاب صحافت نے اپنے آپ کو ان تمام قوانین شرعیہ سے مستثنیٰ سمجھ لیا ہے اور کبھی دھیان تک نہیں ہوتا کہ ہم کوئی گناہ کر رہے ہیں شاید کسی اخبار کا کوئی صفحہ بمشکل ان بے لذت گناہوں سے خالی ہوتا ہو ورنہ عام طور پر یہی وہ چیز ہے جس پر تمام زور صحافت ختم کیا جاتا ہے۔ ادھر اخبار بیں طبقہ کی بد مذاقی نے اس کو اور بھی فروغ دے دیا کہ ان کے یہاں اخبار کے مقبول ہونے کی سب سے پہلی شرط یہی چیز ہے اور وہی اڈیٹر سب سے زیادہ اپنے فن کا ماہر سمجھا جاتا ہے جو اپنی من مانی باتوں کا سکہ لوگوں کے قلوب پر بٹھانے میں اس کی پرواہ نہ کرے کہ ہمارا خیال شرعاً صحیح ہے یا غلط اور مسلمانوں کے لئے مفید ہے یا مضر اور جو اپنے مخالف کو نیچا دکھانے میں حلال و حرام کی بحث کو حرام سمجھتے ہیں۔

الغرض یہ مسلمانوں کی موجودہ بد مذاقی کی لمبی کہانی ہے جس کے لئے یہ صفحات نہ کافی ہیں اور نہ موزوں اس لئے ہم اس کی تفصیل کو خود ناظرین کے انصاف پر چھوڑتے ہوئے صرف یہ عرض کرتے ہیں کہ وہ خود ملاحظہ فرمائیں کہ کیا واقعی آج کل کے اخبار اس طوفان بے تمیزی سے معمور ہیں یا نہیں، اگر ہیں تو کیا شریعتِ مطہرہ اس کو کسی حال میں جائز رکھ سکتی ہے اور کیا مسلمان اسلامی اصول اساسی کو چھوڑ کر کوئی دینی یا دنیوی ترقی کر سکتے ہیں۔ اور کیا اتحادِ اسلامی کا راگ

الاپنے والے زعماء اس بے راہی کے ذریعہ اپنے مقصد کے قریب پہنچ سکتے ہیں یقین کیجئے کہ گر پھر مسلمانوں کی قسمت میں عروج لکھا ہے اور کسی وقت آنکھ کھولیں گے تو بے تامل کہہ اُٹھیں گے ؎

ترسم نرسی بکعبہ اے اعرابی کیں رہ کہ تو می روی بترکستان ست

یہ موجودہ اخبارات کی خرابیوں کا اجمالی خاکہ ہے اگر تفصیل مع دلائل دیکھنے ہوں تو حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی صاحب کا رسالہ اخبار بینی ملاحظہ فرمایا جائے اور اس کو بھی چھوڑیئے تو مشاہدہ اور تجربہ سے زیادہ کوئی عادل گواہ نہیں۔ آج حشرات الارض کی طرح ہزارہا اخبارات ورسائل کی اشاعت کے زمانہ کو اب سے پچاس برس پہلے زمانہ کے ساتھ موازنہ کرکے دیکھیئے کہ مسلمان کہاں سے کہاں پہنچ گئے۔ دین اور دینی تعلیمات۔ مذہب اور مذہبی روایات گویا فنا ہو ہی گئیں۔ لیکن پوچھنا یہ ہے کہ کیا دنیا میں بھی کوئی ترقی کی، اُن کی اقتصادی حالت کچھ درست ہوئی یا اور زیادہ خوفناک پستی ہی میں جا پڑی اُس کی پریشانیوں میں کمی آئی یا اور دس گنا اضافہ ہو گیا۔

اس کا جواب اگر آپ نہ دیں گے تو سینکڑوں تعلیم یافتہ بے کاروں کے غول اور روز افزوں فاقہ کشوں کی تعداد اور صدہا مصیبت زدوں کی خاک کے ڈھیر بول اُٹھیں گے کہ یہ ترقی کے راگ محض بے ہنگامہ اور کوشش محض بے اصول اور غلط ہے۔ اگر اربابِ صحافت اس کو بھی ترقی کہیں تو اُس کی حقیقت اس سے زائد نہ ہوگی کہ ؎

گھر کے خط میں ہے کہ کل ہو گیا چہلم اُس کا پانیر لکھتا ہے کہ بیمار کا حال اچھا ہے

مسلم بات ہے کہ فتنہ علم ہمیشہ فتنہ جہل سے زیادہ شدید ہوتا ہے۔ اخباری فتنہ چونکہ علمی فتنہ کے رنگ میں ہے اس لئے اس کی مضرتیں بھی دنیائے اسلام کو زیادہ پہنچی۔ انھیں مفاسد پر نظر کرتے ہوئے عرصہ ہوا کہ حضرت مجدد الملۃ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی دامت برکاتہم نے ایک رسالہ اخبار بینی کے نام سے شائع کیا تھا جس میں عوام کو ان دنیوی مفاسد اور مذہبی گناہوں پر دلائل کے ساتھ متنبہ فرمایا تھا جس میں اخباری ادارے نہ خود تنہا گرفتار ہیں بلکہ اُن کی اشاعت کے ذریعہ ہزارہا مسلمانوں

کو اُن میں مبتلا کر کے مزید ذمہ داری اپنے سر لئے ہوئے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی تحریر فرمایا تھا کہ جو اخبار ان مذہبی گناہوں اور دینی و دنیوی مفاسد سے خالی ہوں یا جو اخبار بین حضرات ان مفاسد سے بچ سکیں اُن کے لئے اخبار نویسی اور اخبار بینی کو ناجائز نہیں کہا جا سکتا۔ مگر چونکہ عام طور پر اُن مفاسد سے بچنا سخت دشوار تھا اس لئے عوام کو یہی مشورہ دیا گیا تھا کہ وہ بلا ضرورت اخبار بینی سے اجتناب کریں۔

لیکن دنیا کا مذاق بدل چکا ہے۔ اخبار ضروریات زندگی میں داخل کر لیا گیا ہے اس مشورہ کا اُن پر وہی اثر ہوا جو کسی حقہ یا سگار کے عادی پر اُس کے چھوڑنے کی نصیحت کا اثر ہو سکتا ہے۔ اس لئے ضرورت سمجھی گئی کہ ارباب صحافت کی خدمت میں ایک آخری گذارش مخلصانہ ادا کی جائے کہ خدا کے لئے سنبھلو اور مسلمانوں کو سنبھالو۔

اخبار کی ادارت کے لئے جس طرح اُس کے اُصول وضوابط اور پروپیگنڈے کے طریق آپ یورپین تعلیمات سے حاصل کرتے ہیں اور حاصل کرنے کو ضروری سمجھتے ہیں اسی طرح خدا کے لئے یہ بھی سوچئے کہ اشاعت وادارت کے کچھ مذہبی اور شرعی فرائض بھی ہیں جن کی رعایت نہ کرنے سے اخبارات سینکڑوں مخربات اور گناہوں کا مجموعہ بن رہے ہیں اس لئے اس وقت وہ آداب و اصول قلمبند کئے جاتے ہیں جو اخبار نویسی میں اہم ترین مذہبی فرض ہے۔ شاید اسی طرح ان بے لذت گناہوں کے عالمگیر طوفان سے دنیائے اسلام کو نجات ملے جو اخباروں کی صورت میں بحروبر پر تسلط کئے ہوئے ہیں ؎

گریہ شام سے تو کچھ نہ ہوا　　　اُن تک اب نالۂ سحر جائیں

دیکھئے کس نیک بخت کی قسمت میں یہ سعادت مقدر ہے کہ اخباری دنیا کے شرعی آداب و اصول کی پابندی کر کے دنیا میں اس کی نظیر قائم کر دے کہ مذہبی اصول کے ماتحت اس طرح اخبار چلایا جا سکتا ہے۔

آدابُ الاخبار

اس باب میں سب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ کسی بات کا قلم سے لکھنا بعینہٖ وہی حکم

رکھتا ہے جو زبان سے لکھنے کا ہے جس کلام کا زبان سے ادا کرنا ثواب ہے اُس کا قلم سے لکھنا بھی ثواب ہے اور جس کا بولنا گناہ ہے اُس کا قلم سے لکھنا بھی گناہ ہے بلکہ لکھنے کی صورت میں ثواب اور گناہ دونوں میں ایک زیادتی ہو جاتی ہے کیوں کہ تحریر ایک قائم رہنے والی چیز ہے مدتوں تک لوگوں کی نظر سے گذرتی رہتی ہے اس لئے جب تک وہ دنیا میں موجود رہے گی اور لوگ اُس کے اچھے یا بُرے اثر سے متاثر ہوتے رہیں گے اُس وقت تک کاتب کے لئے اس کا ثواب یا عذاب برابر جاری رہے گا جیسا کہ بعض روایات میں بتصریح مذکور ہے کہ جو شخص کسی کاغذ میں درود شریف لکھتا ہے تو جب تک یہ تحریر باقی رہے گی اُس وقت تک اُس کو ثواب پہنچتا رہے گا۔ اسی طرح ناجائز کلام کے نتائج بد کا کاتب کے لئے پہنچتا رہنا بھی دوسری احادیث میں صاف مذکور ہے۔ اس لئے ہر مضمون نگار کا فرض ہے کہ ہر مضمون پر قلم اُٹھانے سے پہلے اُس کو مندرجہ ذیل معیار پر جانچ لے اور درحقیقت یہی معیار تمام اُن آداب کی مجمل تصویر ہے جن کی تفصیل ہم اس وقت ہدیۂ ناظرین کرنا چاہتے ہیں۔

ایک زریں اصول

مضمون نگاری اور اخبار نویسی میں مذہبی جرائم اور شرعی گرفت سے بچنے کا سب سے بہتر ذریعہ اور جامع مانع اصول یہ ہے کہ جس وقت کسی چیز کے لکھنے کا ارادہ کرے پہلے اپنے ذہن میں استفسار کرے کہ اس کا لکھنا میرے لئے جائز ہے یا نہیں اگر جائز ثابت ہو تو قدم آگے بڑھائے ورنہ محض لوگوں کو خوش کرنے کے لئے گناہ میں ہاتھ رنگ کر برائی بدشگونی کے لئے اپنی ناک نہ کاٹے۔ اور اگر خود احکام شرعیہ میں ماہر نہ ہو تو کسی ماہر سے استفسار کرنا ضروری ہے یہ ایک شرعی اجمالی قانون ہے جو فقط اخبار نویسی میں بلکہ ہر قسم کی تحریر میں ہر مسلمان کا مطمح نظر ہونا چاہیئے۔ اس کے بعد ہم اس کی تفصیل چند نمبروں میں ہدیۂ ناظرین کرتے ہیں۔

(۱) جو واقعہ کسی شخص کی مذمت اور مصائب پر مشتمل ہو اس کو اس وقت تک ہرگز

شائع نہ کیا جائے جب تک حجت شرعیہ سے اس کا کافی ثبوت نہ مل جائے کیونکہ جھوٹا الزام لگانا یا افترا باندھنا کسی کافر پر بھی جائز نہیں لیکن آہ کہ آج اہلِ قلم اس سے غافل ہیں اور اخبار کا شاید کوئی صفحہ اس سے خالی ہوتا ہو۔

(۲) یہ بات بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ اس معاملہ میں حجت شرعیہ کے لئے کسی افواہ کا عام ہونا یا کسی اخبار کا لکھ دینا ہرگز کافی نہیں بلکہ شہادتِ شرعیہ ضروری ہے کیونکہ دورِ حاضر کے موجودہ تمام اخبارات کے صدہا تجربات نے اس بات کو ناقابل انکار کر دیا ہے کہ بہت سے مضامین اور واقعات اخبارات میں شائع ہوتے ہیں اور جس شخص کی طرف سے شائع کئے جاتے ہیں اس غریب کو خبر تک نہیں ہوتی اور یہ صورت کبھی تو قصداً کی جاتی ہے اور کبھی سہواً خطأً ہو جاتی ہے اس لئے اگر کسی اخبار میں کسی شخص کے حوالہ سے کوئی مضمون یا واقعہ نقل کر دیا جائے تو شرعاً اس کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اگر یہ واقعہ کسی کی مذمت یا مضرت وعیب جوئی پر مشتمل نہ ہو تو پھر یہ ضعیف ثبوت بھی کافی ہے اور اس کو نقل کر کے شائع کر دیا جائے۔

(۳) کسی شخص کے عیب یا گناہ کا واقعہ اگر حجت شرعیہ سے بھی ثابت ہو جائے تب بھی اُس کی اشاعت اور درج اخبار کرنا جائز نہیں بلکہ اس وقت بھی اسلامی فرض یہ ہے کہ خیر خواہی سے تنہائی میں اُس کو سمجھایا جائے اگر سمجھانے کو نہ مانے اور آپ کو قدرت ہو تو بجبر اُس کو روک دیں ورنہ کلمہ حق پہنچا کر آپ اپنے فریضہ سے سبکدوش ہو جائیں اُس کی اشاعت کرنا اور رسوا کرنا علاوہ نہی شرعی کے تجربہ سے ثابت ہے کہ بجائے مفید ہونے کے ہمیشہ مضر ہوتا ہے اور اس لئے رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد احادیث میں اس کی تاکید فرمائی ہے کہ اگر اپنے بھائی مسلمان کا کوئی عیب یا گناہ ثابت ہو تو اُس کو رسوا نہ کرے بلکہ پردہ پوشی سے کام لے۔

حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کے ایک محرر نے ایک روز اُن سے بیان کیا کہ ہمارے بعض پڑوسی شراب پیتے ہیں میرا خیال ہے کہ میں محکمۂ احتساب (پولیس) میں اس کی اطلاع کر دُوں۔ حضرت عقبہ رضؓ نے فرمایا کہ ایسا مت کرو بلکہ اُن کو سمجھاؤ اور ڈراؤ۔ محرر نے

عرض کیا کہ میں یہ سب کچھ کر چکا ہوں وہ باز نہیں آتے اس لئے میں تو اب پولیس میں اطلاع کروں گا۔ حضرت عقبہ نے فرمایا کہ ایسا نہ کرو کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے کہ :-

من ستر عورة فكانما احيا موءودة في قبرها رواه ابوداود والنسائي وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الاسناد (ترغیب و ترہیب ص ۱۰۳ ج ۴)

جو شخص کسی کا عیب چھپاتا ہے وہ اتنا ثواب پاتا ہے جیسے کوئی زندہ درگور کی ہوئی لڑکی کو دوبارہ زندہ کر دے۔ (ترغیب و ترہیب)

حضرت مخلد بن مسلمہ رض فرماتے ہیں کہ جب میں والئ مصر تھا تو ایک روز دربان نے مجھے اطلاع دی کہ ایک اعرابی دروازہ پر حاضر ہے اور آپ سے ملنے کی اجازت چاہتا ہے میں نے آواز دے کر دریافت کیا کہ تم کون ہو تو آنے والے نے جواب دیا کہ "جابر بن عبداللہ" میں نے حضرت جابر رض کا نام سن کر بالاخانہ سے نیچے دیکھ کر کہا کہ یا تو آپ اوپر آجائیں یا میں نیچے آتا ہوں۔ حضرت جابر رض نے فرمایا کہ دونوں باتوں کی ضرورت نہیں میں تو صرف ایک حدیث کے متعلق آپ سے تحقیق کرنے آیا ہوں وہ یہ ہے کہ میں نے سُنا ہے کہ آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کے متعلق روایت کرتے ہیں۔ مخلد بن مسلمہ رض نے فرمایا ہاں! میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جو شخص کسی مسلمان بھائی کے عیب پر پردہ ڈالتا ہے تو گویا وہ ایک زندہ درگور کو اس کی قبر سے نکالتا ہے۔ حضرت جابر رض یہ سنتے ہی اونٹ پر سوار ہوئے اور رخصت ہو گئے۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط (از ترغیب و ترہیب ص ۱۰۴)

اور حضرت ابن عباس رض آں حضرت سے روایت فرماتے ہیں :-

من ستر عورة اخيه ستر الله عورته يوم القيامة ومن كشف عورة اخيه كشف الله عورته حتى يفضحه بها في بيته رواه ابن ماجة باسناد حسن۔

جو شخص اپنے بھائی کا عیب چھپائے اللہ تعالے اس کے عیوب قیامت کے دن چھپائیں گے اور جو شخص اپنے بھائی کے عیب کھولتا ہے اللہ تعالے اس کے عیب کھول دیتے ہیں یہاں تک کہ اس کو گھر کے اندر

بیٹھے ہوئے رسوا کر دیتے ہیں۔ (ترغیب و ترہیب ص ۱۰۴)

الغرض کسی مسلمان کا کوئی عیب یا گناہ مشاہدہ یا حجت شرعیہ سے ثابت بھی ہو جائے تب بھی پردہ پوشی سے کام لے اور خفیہ اس کو سمجھائے کیونکہ یہی طرز زیادہ مؤثر اور مفید ثابت ہوا ہے۔

(۴) البتہ اگر کسی مسلمان کا ایسا عیب یا گناہ حجت شرعیہ سے ثابت ہوا کہ جس کا نقصان اپنی ذات کو پہنچتا ہے اور یہ اس سے مظلوم ٹھہرتا ہے تو پھر اس کی برائی کو علانیہ شائع کر سکتا ہے اسی کے متعلق حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:۔

لا یحب اللّٰہ الجهر بالسوء من القول الا من ظلم۔ اللہ تعالیٰ برائی کے اعلان کو پسند نہیں فرماتے مگر جس پر ظلم کیا گیا (وہ ظالم کے ظلم کا اعلان کر سکتا ہے)

امام تفسیر مجاہد کہتے ہیں کہ اس آیت کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو پسند نہیں فرماتے کہ کوئی شخص کسی کی مذمت یا شکایت کرے لیکن اگر کسی پر ظلم ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ ظالم کی شکایت کرے اور اپنے معاملہ کا اعلان کرے اور اس کے ظلم کو لوگوں پر ظاہر کرے (روح المعانی) لیکن اس صورت میں بہتر یہ ہے کہ عام اعلان و اشاعت کے بجائے صرف ان لوگوں کے سامنے بیان کرے جو اس کی دادرسی کر سکیں۔

(۵) اگر کسی اخبار میں کوئی قابلِ تردید غلط مضمون کسی شخص کے نام سے طبع ہوا ہو تو اس کے جواب میں صرف اس پر اکتفا کیا جائے کہ فلاں اخبار نے ایسا لکھا ہے اس کا جواب یہ ہے اس شخص کی ذات پر کوئی حملہ نہ کیا جائے۔ کیوں کہ ابھی تک کسی حجت شرعیہ سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ واقع میں یہ مضمون اسی شخص کا ہے۔

(۶) جو خبر کسی شخص کی مذمت اور ضرر پر مشتمل نہ ہو اس کی اشاعت جائز ہے مگر اس شرط سے کہ اس کی اشاعت کسی مسلمان کی خاص مصلحت یا عام مصلحت کے خلاف نہ ہو اور اور جس میں ایسا احتمال ضعیف بھی ہو تو بجز ان لوگوں کے جو عقل اور شرع کے موافق اس معاملہ کو ہاتھ میں لئے ہوئے ہوں عام لوگوں پر اس کو ظاہر کرنا نہ چاہیے کیونکہ ممکن ہے کہ اس کے نقصانات کی طرف اس شخص کی نگاہ نہ پہنچی ہو۔ آیت وَ اِذَا جَآءَهُمْ اَمْرٌ مِّنَ

اَلْاَمْنِ اَوِالْخَوْفِ اَذَاعُوْا بِہٖ میں ایسے ہی اخباروں اور جلسوں کی مضرت اور مذمت کو بیان فرمایا ہے لیکن مسلمان کے لئے مناسب ہے کہ اس کو بھی محض خبر کی حیثیت سے نقل نہ کرے بلکہ اُس سے کوئی دینی یا دنیوی فائدہ پیدا کرے۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ:

من حسن اسلام المرء ترکہ مالا یعنیہ۔ انسان کے اچھا مسلمان ہونے کی علامت یہ ہے کہ بیفائدہ کاموں کو چھوڑ دے۔

کوئی خبر خود مقصود نہیں ہوتی

ادھر یہ بھی عقلاً ثابت ہے کہ کوئی خبر خود مقصود و مطلوب نہیں ہوتی بلکہ ہمیشہ کسی انشاء کا ذریعہ ہو کر مقصود کی صورت اختیار کر لیتی ہے اور در اصل مقصود کوئی کام ہوتا ہے جو اس خبر سے متعلق ہو اس لئے بہتر ہے کہ نتائج اخبار کو بھی ذکر کر کے اُس کے افادہ میں اضافہ کر دیا جائے۔ مثلاً آپ کسی شخص کے متعلق یہ خبر درج کرتے ہیں کہ اُس نے چند ہزار روپیہ کسی مدرسہ یا مسجد یا کسی دوسرے نیک کام میں صرف کیا تو اس کے بعد اس شخص کے لئے دعائے ترقی اور دوسرے مسلمانوں کے لئے اس کی ترغیب کر دیجائے یا مسلمانوں کی کسی جماعت یا ایک شخص کی مصیبت کا ذکر آیا تو خود بھی دعا کرے اور مسلمانوں کو بھی اس کی طرف متوجہ کرے نیز یہ کہ جس سے ہو سکے اُس کی مادی امداد بھی کرے کسی کی موت کا ذکر کیا ہے تو لوگوں کو اس طرف متوجہ کرے کہ عبرت حاصل کریں اور اپنے لئے اسی وقت کے واسطے سامان طیار کر لیں۔

الغرض روزمرہ کے واقعات و حوادث چشم بینا کے لئے بہترین وعظ ہیں لیکن اس کی ضرورت ہے کہ لوگوں کو اس پر متنبہ کیا جائے۔ حضرت شیخ العرب والعجم مولانا محمود حسن رح صاحب محدث دیوبندی نے کیا خوب فرمایا ہے ؎

انقلابات جہاں واعظ رب ہیں دیکھو
ہر تغیر سے صدا آتی ہے فافہم فافہم

اوّل تو کوئی واقعہ اور کوئی خبر دنیا میں ایسی کم ہوتی ہے جو نتیجہ خیز نہ ہو یا جس سے کوئی دینی یا دنیوی فائدہ متصور نہ ہو لیکن اگر کوئی خبر ایسی بھی ہو تب بھی اس کو محض تفریح طبع کے مد میں ذکر کر دینا مضائقہ نہیں بلکہ یہ بھی ایک درجہ میں شرعاً مطلوب ہے۔ اور حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض اوقات مزاح (خوش طبعی) فرمانا اسی حکمت پر مبنی تھا اور ایک حدیث میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا ہے کہ:-

اجمعوا هذه القلوب فاطلبوا لها طرق الحکمة فانها تمل کما تمل الابدان رواه ابن عبد البر فی العلم و الخرائطی فی مکارم الاخلاق و ابن السمعانی فی الدلائل (کنز العمال ص ۱۳۶ ج ۲)

ان قلوب کو بھی تھوڑی دیر (غور و فکر) سے مہلت دیا کرو اس طرح کہ ان کے لئے حکمت کی لطیف و عجیب باتیں تلاش کرلو (جن سے قلبی تکان رفع ہو) اس لئے کہ قلوب بھی ایسے تھک جاتے ہیں جیسے بدن تھکتے ہیں۔

(۷) خلاف شرع مضامین اور ملحدین کے عقائد باطلہ اول تو شائع نہ کئے جائیں اور اگر کسی ضرورت سے اشاعت کی نوبت آئے تو جس پرچہ میں وہ شائع ہوں اُسی میں ان کی تردید اور شافی جواب بھی ضرور شائع کر دیے جائیں آئندہ پرچہ پر اس کو حوالہ نہ کیا جائے کیونکہ بہت سے آدمی وہ ہوتے ہیں جن کی نظر سے آئندہ پرچے نہیں گذرتے خدانخواستہ اگر وہ اس سے کسی شبہ میں گرفتار ہوگئے تو اس کا سبب شائع کرنے والا ہوگا۔

(۸) اگر مسلمانوں پر کافروں کے ظلم کی خبر شائع کرنا ہو تو جب تک اس ظلم کی نسبت کافروں کی طرف حجت شرعیہ سے ثابت نہ ہو اس طرح شائع کیا جائے کہ فلاں مقام کے مسلمانوں پر مظالم ہو رہے ہیں مسلمان ان مظالم کا انسداد کریں اور جائز طریق پر اُن کی جانی و مالی امداد کردیں۔

(۹) اخبار کا ایڈیٹر ہمیشہ ایسا شخص بنے جو تمام علوم اسلامیہ پر عبور رکھتا ہو یا کم از کم علماء سے رجوع کرنے کا پابند ہو اور مذہب سے ہمدردی رکھنے والا ہو ورنہ ظاہر ہے کہ اخبارات اشاعت بے دینی و بے قیدی کا ایک کامیاب آلہ ہے۔

(۱۰) کسی ایسی کتاب کا جو دین کو مضر ہو یا ایسی دوا کا جو شرعاً حرام ہو یا کسی ایسے معاملہ کا جو شرعاً فاسد ہو اشتہار نہ دیا جاوے۔

یہ مختصر گذارش ہے جو محض دلسوزی اور ہمدردی پر مبنی ہے اگرچہ زمانہ کی مسموم ہوا میں کارگر ہونے کی توقع نہیں لیکن بایں اُمید کہ شاید خدا تعالیٰ کسی نیک بندے کو عمل اور اصلاح کی توفیق عطا فرمائیں۔

القول السّدید فی
تحقیق میراث الحفید
الملقّب بارغام العنید

یتیم پوتے کی میراث

تاریخ تصنیف : جنوری ۱۹۵۴ء
مقام تصنیف : لاہور
ناشر اوّل : جامعہ اشرفیہ لاہور

بعض اہل تجدد نے پنجاب اسمبلی میں ایک
بل برائے منظوری پیش کیا تھا جس کا حاصل یہ
تھا کہ بیٹے کی موجودگی میں یتیم پوتے کو
میراث نہ ملنا اسلامی تعلیمات اور انصاف
کے خلاف ہے، لہٰذا اسے بھی میراث دلائی
جائے۔ اس رسالہ میں اس کا جواب شرعی و
عقلی دلائل سے دیکر ہر اشکال کو دور کردیا گیا ہے

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

اہل تجدد کا موقف پنجاب قانون ساز اسمبلی میں محمد اقبال صاحب چیمہ نے ایک بل کا مسودہ پیش کیا ہے جس کا مقصد میراث کے اِس اصول کی ترمیم ہے جس کی رُو سے بیٹوں کے ہوتے ہوئے پوتوں کو دادا کی وراثت میں حصہ نہیں ملتا

اُن کا کہنا یہ ہے کہ یتیم پوتوں کو بیٹوں کے ہوتے ہوئے بھی دادا کی وراثت ملنا چاہیئے۔ اس ترمیم میں ظاہر کیا گیا ہے کہ یتیم پوتوں کو دادا کی میراث نہ ملنا رُوحِ اسلام کے منافی ہے اور مروجہ قانون کو اسلام کے منشار کے مطابق بنانے ہی کے لئے یہ ترمیم پیش کی جا رہی ہے۔

مسئلہ کے دو پہلو اس مسئلہ کے دو پہلو ہیں۔ ایک "موجودہ قانون کا مطابق شرع اہلِ اسلام یا خلافِ اسلام" ہونا۔ دوسرا "یتیم پوتے کو وراثت نہ ملنے کی صورت میں پیش آنے والی مشکلات کا حل"۔

جہاں تک مسئلہ کے دوسرے پہلو کا تعلق ہے شریعتِ اسلام نے نہ صرف یتیم پوتے کے لئے بلکہ تمام یتیموں اور اُن کے اموال کی حفاظت کے لئے بہترین انتظام فرمایا ہے اور یتیموں کی راہ میں پیش آنے والی ہر مشکل کا حل پیش کیا ہے، جس کو بعد میں عرض کیا جائے گا۔ اسلامی قانون کو مکمل طور پر جاری نہ کرنے کی وجہ سے اگر کچھ ملک کے یتیم بچے کسی آفت میں مبتلا ہوں تو ظاہر ہے کہ اُس کی ذمہ داری قانونِ اسلام کے بجائے

اس قانون ساز مجلس پر ہے جس کے ہاتھ میں اس کا نفاذ ہے۔

میراث کا شرعی اصول

اب اصل بحث یہی رہ گئی ہے کہ دادا کی میراث میں پوتوں کے حصے سے متعلق شریعت اسلام کا صحیح فیصلہ کیا ہے۔ اس مسئلہ کو پوری طرح سمجھنے کے لئے چند اصولی باتیں سمجھ لینا ضروری ہیں

(۱) میراث کی تقسیم اسلام میں بلکہ کسی مذہب وملت میں بھی ضرورت و حاجت کے معیار پر نہیں بلکہ قرابت و رشتے کے معیار پر ہے ورنہ اگر ضرورت وحاجت پر مدار ہوتا تو ہر مالدار کے مرنے کے بعد اُس کے بیٹے، پوتے، باپ، دادا، بیوی بھائی، بہن جو فقیر نہ ہوں سب محروم رہتے اور بستی کے فقراء و مساکین وارث بنتے

(۲) اور جب مدار کار رشتہ وقرابت پر ٹھیرا تو ساری دنیا ایک ہی باپ آدم علیہ السّلام کی اولاد ہے مطلق رشتہ وقرابت تو ہر انسان کا ہر انسان سے کہیں نہ کہیں دُور یا قریب نکل ہی آئے گا۔ اب اگر قرب وبُعد کو معیار قرار دے کر اقرب کے ہوتے ہوئے ابعد کو محروم نہ کریں تو ہر انسان کی وراثت میں ساری دنیا کے انسان داخل ہوجاتے ہیں اور مذہب کے اختلاف پر مسلمان کی وراثت سے غیر مسلموں کو علیحدہ کرکے بھی تمام دنیا کے مسلمان تو شریکِ میراث بن ہی جاتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس طرح مرنے والوں کے ترکے تقسیم ہوا کریں تو کسی کو بھی کسی کے ترکے سے کوئی قابلِ انتفاع حصہ نہ ملے گا۔ بڑے سے بڑا سرمایہ بھی کوڑیوں میں بکھر کر ضائع ہو جائے گا۔ بلکہ ترکہ کی تقسیم ہی عادۃً ناممکن ہوجائے گی۔

اس لئے عقلاً وشرعاً ضروری ہے کہ قرب وبعد رشتہ کو مدار کار ٹھیرا کر قریب کے ہوتے ہوئے بعید کو محروم قرار دیا جائے۔ اس کے بعد اصل مسئلہ کو قرآن وحدیث کی روشنی میں دیکھئے۔

میراث میں اولاد کا حصہ

قرآن کریم نے کچھ قریبی رشتہ داروں کے تو مبہم حصے تہائی چوتھائی وغیرہ کہہ کر متعین فرمادیئے ہیں ان حصوں کو حدیث وفقہ کی اصطلاح میں فرائض اور حصہ والوں کو ذوی الفرائض

یا ذوی الفروض کہا جاتا ہے۔ اور اولاد کے لئے اس طرح کوئی حصہ مقرر نہیں فرمایا بلکہ یہ ارشاد ہوا۔

آیتِ قرآنیہ یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین (نساء پارہ ۴)

جس کا مطلب یہ ہوا کہ ذوی الفروض کے حصے نکالنے کے بعد جو کچھ بچے وہ اولاد میں اس نسبت سے تقسیم ہوگا کہ ہر لڑکے کو دوہرا حصہ اور ہر لڑکی کو اکہرا حصہ ملے گا۔

لفظ اولاد کی تحقیق پھر لفظ اولاد عربی لغت ومحاورہ میں حقیقۃً واصالۃً بلاواسطہ اولاد کے لئے بولا جاتا ہے اور کبھی اس کا اطلاق توسعًا اولاد کی اولاد کو بھی شامل ہوجاتا ہے جیسا کہ قرآن کریم کی آیت ان لم یکن لھن ولد میں ولد کا لفظ اسی عام معنیٰ میں استعمال ہوا ہے (روح المعانی)

اسی لئے آیت مذکورہ یوصیکم اللہ فی اولادکم میں دو احتمال پیدا ہوگئے ایک یہ کہ بلاواسطہ اولاد مراد ہو۔ دوسرے یہ کہ عام معنی مراد ہوں جس میں اولاد کی اولاد یعنی پوتے بلکہ نواسے بھی شامل ہوں۔

اب اگر آیت مذکورہ میں دوسرے معنی مراد لئے جائیں تو معنے یہ ہوں گے کہ صلبی بیٹے اور پوتے نواسے خواہ اُن کے باپ زندہ ہوں یا وفات پاگئے ہوں سب کے سب اس حکم میں شامل ہیں اور بیٹوں کے ساتھ برابر کا حصہ پائیں گے۔

لیکن آیت کے یہ معنی نہ اصولی طور پر معقول ہیں کہ قریب وبعید کو یکساں حصے دیئے جائیں نہ عہدِ رسالت اور خلفائے راشدین و مابعد میں کہیں ایسا عمل ہوا اور نہ پوری اُمّت محمدیہ میں کوئی اس کا قائل ہے۔

اس لئے پہلے معنی متعین ہوگئے کہ اولاد سے مراد اس جگہ بلاواسطہ اولاد ہے۔

اب صورت یہ رہ جاتی ہے کہ کسی مرنے والے کا بیٹا کوئی زندہ نہ ہو اور پوتے موجود ہوں تو پوتوں کو وراثت کس پیمانے پر ملے گی۔ اس بارے میں باجماع صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین یہ فیصلہ قرار پایا کہ جب کسی مرنے والے کا کوئی صلبی بیٹا زندہ نہ ہو صرف پوتے پوتیاں موجود ہوں تو اُن کو وراثت اسی معیار پر ملے گی جو معیار صلبی اولاد کے لئے قرآن نے

مقرر کیا ہے یعنی ہر پوتے کو دو حصے اور ہر پوتی کو ایک حصہ۔

حدیث بخاری و اجماع اُمت صحیح بخاری میں اس مضمون کا ایک مستقل باب رکھا ہے۔ باب میراث ابن الابن اذا لم یکن ابن۔ اس باب میں حضرت زید بن ثابت کا فتویٰ نقل کیا ہے جس پر تمام صحابہ کرام کا اجماع علامہ عینی نے شرح بخاری ص۲۳ ج ۲۳ میں نقل فرمایا ہے وہ اجماعی فیصلہ یہ ہے :-

ولد الابناء بمنزلة الولد اذا لم یکن دونهم ولد ذکرهم کذکورهم و اناثهم کاناثهم یرثون کما یرثون و یحجبون کما یحجبون ولا یرث ولد الابن مع الابن۔

بیٹوں کی اولاد بیٹوں ہی کے حکم میں ہے جبکہ اُن کے اور میت کے درمیان کوئی بیٹا موجود نہ ہو ان میں لڑکے لڑکوں کی طرح اور لڑکیاں لڑکیوں کی طرح میراث پائیں گے اور جس طرح بیٹے پوتوں کے لئے حاجب ہوتے ہیں پوتے پڑپوتوں کے لئے حاجب ہوں گے یعنی پوتوں کے ہوتے ہوئے پڑپوتوں کو میراث نہ ملے گی۔

اس اجماعی فیصلہ میں پوتا یتیم ہو یا اس کا باپ زندہ ہو دونوں کا ایک ہی حکم ہے کہ مرنے والے کا کوئی بیٹا زندہ ہے تو پوتوں کو وراثت نہ ملے گی۔

وہ اسلام جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم دنیا میں لائے تھے ساڑھے تیرہ سو برس کے مسلمانوں کے اجماع و اتفاق سے اس کا تو یہی قانون ہے۔

ایک مغالطہ کا جواب ہاں چودھویں صدی کے آخر میں ایک نیا اسلام کراچی سے طلوع ہو رہا ہے اس کے موجدین نے اس مسئلہ میں عجیب نکات پیدا کئے ہیں۔ مثلاً

اس اجماعی فیصلہ کے آخر میں جو لا یرث ولد الابن مع الابن آیا ہے اس میں اُن کا خیال ہے کہ ولد الابن سے صرف وہ پوتا مراد ہے جس کا باپ زندہ ہو۔

اور اُس کے ثابت کرنے لئے دلیل پیش کی جاتی ہے۔ اس اصولِ فقہ کی جس کے رَد کرنے اور جس پر استہزار و تمسخر کرنے ہی کے لئے یہ نیا اسلام طلوع ہو رہا ہے۔

آپ نے فرمایا کہ الابن جو معرفہ کی صورت میں مکرر لایا گیا تو حسب تصریح اصول حنفیہ اس سے عین اوّل یعنی وہ ابن جو ولد الابن میں مذکور ہے مراد ہوگا۔

مگر اُن کو کیا خبر کہ فقہار نے اس کو قاعدۂ کلیہ قرار نہیں دیا۔ اور اس کلام میں تو اس معنی کی کوئی گنجائش ہی نہیں کیونکہ اس جملے سے پہلا جملہ اذا لم یکن دونھم ولد میں لفظ ولدٌ نکرہ آیا ہوا ہے۔ مگر اس پر اُن کی نظر کیوں جانے لگی تھی۔ ان کو تو نیا اسلام۔ نئے معارف۔ نئے اصُول پیش کرنا ہیں

اس اجماعی فیصلے کے ابتدائی جملوں سے آنکھیں بند کر کے آخری جُملے میں فقط الابن کو معرفہ لانے سے اس پر استدلال کیا کہ ابن الابن سے مُراد اس جگہ زندہ بیٹے کا بیٹا ہے۔ انھیں یہ بھی نہیں معلوم کہ اگر یہ مراد ہوتی تو اس کے لئے سیدھی عبارت یوں ہوتی لا یرث الابن مع ابیہ۔ اس کو بھی چھوڑیئے تو پہلے جُملے میں ولدٌ نکرہ موجود ہے اس پر نظر کرنا تو گویا اُن کے لئے ضروری ہی نہیں تھا اور عام لوگوں کی عادت سے بھی وہ مطمئن تھے کہ کون اتنی زحمت گوارا کرے گا جو بخاری اُٹھا کر دیکھے اور اُن کی چوری پکڑے۔

خلاصہ یہ کہ قرآن میں تو پوتوں کا ذکر نہیں اور اجماعی فیصلے میں یتیم اور غیر یتیم ہر قسم کے پوتے ایک ہی حکم میں ہیں۔ اب یتیم پوتے کو دوسرے پوتوں سے ممتاز کر کے دادا کی وراثت دینا معلوم نہیں کون سے قرآن میں دیکھ کر اسلام کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

ایک اور شبہ کا ازالہ حال میں اسی قرآن وحدیث سے آزاد مجتہد نے اس جگہ ایک عجیب ضابطہ ایجاد کیا ہے کہ ایک شخص جو میّت سے بالواسطہ قرابت رکھتا ہے اگر واسطہ کا انتقال ہو جائے تو یہ بالواسطہ قرابت رکھنے والا اب اصل واسطہ کے قائم مقام ہو کر میّت کا اقرب بن جاتا ہے

مثلاً پوتہ جو دادا کے ساتھ اپنے باپ کے واسطہ سے قرابت رکھتا ہے، اگر اس کا باپ مرجائے تو اب یہ تمام احکام میں اپنے باپ کا قائم مقام ہو کر دادا کے دوسرے بیٹوں کے برابر ہو جائے گا۔ تمام اہلِ عقل اور اہلِ علم کے نزدیک جس رشتہ دار کی قرابت میت سے بلا واسطہ ہو وہ اقرب کہلاتا ہے اور جس کا تعلق کسی واسطے ہو وہ ابعد خواہ یہ واسطہ زندہ ہو یا مُردہ کیونکہ واسطہ کی زندگی اور موت کا رشتہ کی نوعیت کے قرب و بعد سے کوئی تعلق نہیں۔ جو شخص میت سے قرابت کسی واسطہ کے ذریعہ رکھتا ہے اور اس وجہ سے ابعد کہلاتا ہے تو وہ جس طرح واسطہ کی زندگی میں ابعد ہے اسی طرح اس واسطہ کے مرجانے کے بعد بھی اُس کے رشتہ و قرابت کی نوعیت نہیں بدلی۔ وہ بدستور اب بھی ابعد ہی ہے۔ ہاں اقرب کے موجود نہ ہونے پر ابعد ہونے کے باوجود اس کو وارث تسلیم کیا جاتا ہے۔ لیکن اس نئے آزاد مجتہد نے اقرب و ابعد کا مفہوم بھی اپنی خواہش کے مطابق بدل ڈالا ہے۔ اس نے یہ قرار دیا ہے کہ جب واسطہ مرجائے تو ابعد رشتہ دار اقرب بن جاتا ہے۔ ان مجتہد صاحب کا دعویٰ تو یہ ہے کہ جو کچھ کہیں قرآن سے کہیں، فرمانِ رسول ؐ بھی اُن کے نزدیک کوئی چیز نہیں لیکن عادت یہ ہے کہ جو کچھ کہیں صرف اپنے دماغی تخیل سے کہیں اور اُس کو قرآن کہہ کر ملت کے سر تھوپنے کی کوشش کریں۔ اس قائم مقامی کے ضابطہ کی بھی قرآن میں تو کوئی سند ہے نہیں مگر اُن کی نظر میں وہ جو کچھ فرما دیں سب قرآن ہی ہوتا ہے۔

والی اللہ المشتکی

پھر اگر یہی قائم مقامی کا ضابطہ ہے تو باپ کے مرنے پر چچا اور پھوپھی کے مرنے پر ماموں اور خالہ، باپ اور ماں کے قائم مقام ہو کر اُن کا حصہ پانے کے مستحق ہونے چاہئیں یعنی باپ کے مرنے پر بیٹوں کے موجود ہوتے چچا اور پھوپھی کو باپ کا حصہ اور ماں کے مرنے پر ماموں اور خالہ کو حصہ ملنا چاہیئے اور اس ضابطہ سے اگر پہلے بیوی مرجائے تو بیوی کے ماں باپ اور بھائی بہن شوہر کے ترکہ میں اپنی اولاد کے موجود ہوتے ہوئے حصہ پانے کے مستحق ہونے چاہئیں۔ اسی طرح شوہر پہلے مرجائے تو شوہر

کے ماں باپ اور بہن بھائی کو بیوی کے ترکہ میں سے حصّہ شوہری ملنا چاہیئے جس کو خود یہ نئے مجتہد بھی تجویز نہیں کرتے۔

اور یہ نئے مجتہد جو قرآن وحدیث کی پابندیوں سے بھی اپنے آپ کو آزاد سمجھتے ہیں اگر ایسی تجویز کر بھی لیں تو اُن سے یہ بھی کچھ بعید نہیں۔ مگر ظاہر ہے کہ اسلام اور قانونِ اسلام سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

مسئلہ کی مذہبی اور اسلامی حیثیت تو مذکورہ بالا تحریر میں واضح ہو چکی کہ باجماعِ اُمّت کسی بیٹے کے ہوتے کسی پوتے کو وراثت کا حصّہ نہیں ملتا۔

ایک اور شبہ کا جواب

اب ایک سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ایک شخص کے چار بیٹے ہیں اور بیٹوں کی اولاد پوتے بھی موجود ہیں۔ اگر اس شخص کی زندگی میں ایک بیٹے کا انتقال ہو جائے تو موت کے وقت اُس کے تین بیٹے ترکہ کے وارث ہوں گے۔ اور اُن کے واسطہ سے تینوں بیٹوں کی اولاد بھی گویا وراثت سے حصّہ پائے گی۔ وہ لڑکا جس کا انتقال باپ کی زندگی میں ہو چکا ہے اُس کی اولاد کو کچھ نہ ملے گا، حالانکہ اُس کی اولاد یتیم ہونے کی حیثیت سے زیادہ حاجتمند اور قابلِ رحم ہے۔

لیکن اگر ذرا گہری نظر سے اس اشکال کا تجزیہ کیا جائے تو اس کی بنیاد دو چیزوں پر ہے اور وہ دونوں غلط ہیں۔

(۱) اوّل یہ مفروضہ کہ جن پوتوں کے باپ زندہ ہیں اُن کو وراثت کا حصّہ ملے گا اور جن کا باپ فوت ہو گیا وہ محروم رہے گا باپ کی ملکیت کو بیٹے کی ملکیت سمجھ یا قرار دینا کسی اَن پڑھ بازاری آدمی سے تو ممکن ہے۔ تعجّب ہے کہ قانون داں اور قانون ساز حضرات اس میں کیسے مبتلا ہو گئے جہاں بال کی کھال نکالی جاتی ہے اور رات دن باپ بیٹے بیوی کی ملکیتوں کی علیحدگی پر ہزاروں مقدمات کے فیصلے ہوتے ہیں۔

یہ مغالطہ صرف اس بنا پر لگ سکتا ہے کہ باپ کی ملکیت سے عادۃً اس کی اولاد منتفع ہوتی ہے سو اوّل تو ایسے واقعات کم نہیں کہ دادا کے انتقال کے بعد باپ ہی کی عمر

طویل ہوا اور وہ دادا سے ملا ہوا حصہ کھا پی کر برابر کر دے۔ عمر بھی طویل ہو اپنی بدنظمی یا کسی آفت کے سبب ختم کر دیئے اور اگر باپ کی ضرورتوں اور زمانہ کی آفتوں سے کچھ بچ بھی گیا تو وہ باپ ہی کے حسنِ انتظام اور جد وجہد کا نتیجہ ہے جس طرح اس کی خود پیدا کردہ دولت ہے تو اس کی اولاد کو جو کچھ ملا وہ درحقیقت اپنے باپ کی کمائی یا حسنِ انتظام اور جد وجہد کے نتیجہ میں ملا۔ اس کو دادا کی کمائی سے محروم کہنا بھی غلط ہوا۔ بلکہ حقیقت یہ نکلی کہ جس نے پایا اپنے باپ سے پایا اور جو محروم رہا وہ اس بنا پر رہا کہ اُس کے باپ نے کچھ بھی نہیں چھوڑا یا کم چھوڑا ہے۔

سو اس مساوات اور برابری کی کون ذمہ داری لے سکتا ہے کہ چار بھائی جب مریں تو ایک ہی حیثیت کا ترکہ چھوڑ کر مریں تاکہ اُن کی اولادیں برابر رہیں۔

یہ تو دنیا ہے جس میں افراد کے حالات اور اُن کی کمائی کے تفاوت کا کوئی پیمانہ نہ کبھی مقرر کیا جا سکا ہے نہ آئندہ کیا جا سکتا ہے۔ ایک شخص ایک دن میں ایک کروڑ روپیہ کما سکتا ہے اور دوسرے کی عمر بلکہ اُس کی سات پشتوں کی عمریں بھی اتنی کمائی سے عاجز رہتی ہیں۔

اور جس یتیم پوتے پر رحم کھا کر یہ قانون بدلا جا رہا ہے کیا اس کا امکان کچھ بعید ہے کہ اُس کا باپ اپنے مرنے سے پہلے اتنی دولت چھوڑ جائے جو دادا کو بھی نصیب نہیں اور اُس کے وارثوں کو بھی۔ اگر اولاد در اولاد برابری کی اسکیم [illegible] کے ذہن میں ہے تو پھر یہاں کیا کوئی ایسا قانون بنایا جائے گا کہ یتیم پوتوں کی دولت اُن کے چچاؤں پر تقسیم کرائی جائے۔

اشکال کی دوسری بنیاد یہ ہے کہ مرنے والے کے یتیم پوتے زیادہ حاجتمند اور واجب الرحم ہیں لیکن یہ بھی درحقیقت قانونِ وراثت کی اصل بنیاد اور روح سے ناواقفیت پر مبنی ہے کیونکہ اوپر یہ معلوم ہو چکا ہے کہ میراث کی تقسیم حاجت و ضرورت کے معیار پر نہیں بلکہ قرابت اور رشتہ داری کے معیار پر ہے ورنہ اگر حاجت و ضرورت کو معیار قرار دیں تو بیشتر یہ ہو گا کہ مرنے والے کے بیٹے پوتے بیوی سب محروم ہو جائیں گے اور

اُس کے غریب ہمسائے جو حاجت وضرورت میں اُن سے زیادہ ہیں اُن کو وارث قرار دینا پڑے گا۔

اور جب معیار قرابت ورشتہ کو بنایا جائے تو یہ بھی ظاہر ہے کہ مطلق قرابت اور رشتہ تو ہر انسان کا ہر انسان سے کسی نہ کسی پشت میں جاکر مل ہی جاتا ہے اس لئے ضرور ہے کہ قرابت کے درجات پر مدار رکھا جائے۔ قریب کے ہوتے ہوئے بعید کو محروم سمجھا جائے اسی لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ضابطہ مقرر فرمایا۔ حدیث۔

الحقوا الفرائض باھلھا فما بقی فھولاولی رجل ذکر (بخاری ص ۹۹۷ ج ۲)

فرائض (یعنی قرآن کے مقرر کردہ حصے) اہل فرائض کو دے دو پھر جو کچھ بچے اس شخص یا اشخاص کا حصہ ہے جو مرد ہوں اور رشتے میں میت سے قریب تر ہوں۔

اور جب مدار رشتہ اور قرابت پر ہوا اور اُس میں درجات قرب و بعد کی رعایت ضروری ہوئی تو یہ کونسا انصاف ہوگا کہ صلبی بیٹوں کے ہوتے ہوئے ان کے حصہ میں کمی کر کے اولاد کی اولاد کو بانٹ دیا جائے۔

اور پھر یہ کیا ظلم نہ ہوگا کہ دادا کی میراث میں سے ایک بیٹے کی اولاد کو تو حصہ دیا گیا اور دوسرے زندہ بیٹوں کی اولاد کو محروم کر دیا گیا جو درجے میں انہی کے برابر ہیں۔ اور اُن کے باپوں کو جو کچھ ملا ہے وہ درحقیقت اُن کو نہیں ملا اور ایسے امکانات بھی بعید نہیں کہ آئندہ بھی وہ اُن کو نہ پہنچے۔ اور پہنچا بھی تو اپنے والد کے ترکہ کی حیثیت سے پہنچے گا۔ جس سے یتیم پوتا بھی محروم نہیں۔

الغرض یتیم پوتے پر رحم کھا کر قانون شرعی میں ترمیم بہت سے لوگوں پر بے رحمی وظلم کا سبب بنے گی اور سب سے بڑا ظلم اپنی جان پر ہوگا۔ کہ خدا تعالےٰ اور اُس کے رسول ؐ کے مقرر کردہ قانون کی ترمیم کا کسی کو حق حاصل نہیں۔

الغرض قانونِ وراثت کے تحت شرعاً وعقلاً اس کی کوئی وجہ نہیں کہ بیٹوں کی موجودگی میں پوتوں کو وارث قرار دیا جائے۔

یتیم پوتے کی کفالت کا مسئلہ

ہاں ایک بات قابلِ نظر رہ جاتی ہے اور وہی در حقیقت اس قسم کی ترمیمات کی محرک ہوتی ہے وہ یہ کہ بہت سے ایسے مواقع پیش آتے ہیں کہ ایک شخص کے چند بیٹوں میں سے ایک کا انتقال اُس کے سامنے ہوگیا اور اُس کی اولاد یتیم و مسکین رہ گئی۔ دادا کی وراثت کو چچا تاؤں نے بانٹ کھایا تو اُن کے گذارہ کی کیا صورت ہوگی۔

سو اول تو شریعت کے ضابطِ وراثت میں دادا کو صرف حق ہی نہیں بلکہ قرآن و حدیث نے جا بجا اس کی ترغیب دی ہے کہ ایسے غریب رشتہ داروں کا خیال رکھے جو ضابطہ سے وراثت میں حصہ نہیں پائیں گے، اُن کو اپنی زندگی اور صحت میں اُن کی ضرورت و حاجت کے پیشِ نظر جتنا چاہے اپنے ہاتھ سے دے سکتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر وہ چاہے تو سب بیٹوں سے زیادہ ان پوتوں پوتیوں کو دے سکتا ہے شرط صرف یہ ہے کہ اس دینے میں اُن کی حاجت و مصلحت پیشِ نظر ہو دوسرے وارثوں سے ضد اور اُن کو محروم کرنے کا قصد نہ ہو۔ اور اپنی زندگی میں نہیں دیا تو مرنے کے بعد کے لئے ایک تہائی حصہ کی حد تک وصیت کر سکتا ہے۔ اب اگر قرآنی ترغیبات اور خاندانی قرابت کے جذبات اور دنیا کی شرم و حیا سبھی کو بالائے طاق رکھ کر نہ اُن پر دادا نے رحم کھایا اور نہ چچا تاؤں نے جس کی وجہ سے یہ بیچارے کسی مصیبت میں گرفتار ہوئے تو یہ ایک سماوی آفت ہوگی جس سے کوئی کسی کو نہیں بچا سکتا۔ اس قانون میں ترمیم کرنے کے بعد بھی ایسی آفتیں آسکتی ہیں کہ ان غریبوں کو کچھ نہ ملے۔

ثانیاً یتیم پوتے پوتیاں جب تک نابالغ ہیں یا اُن میں سے کوئی اپاہج ہے تو شرعی قانون میں اُن کا نفقہ بمقدارِ وراثت اُن کے چچاؤں پر عائد ہوگا۔

(عالمگیری مصری کتاب النفقات ص۵۵۵ ج ۱)

ثالثاً قانونِ وراثت یا وصیت تمام انسانوں کے گذارہ کا ذمہ دار نہ عقلاً ہو سکتا ہے نہ شرعاً۔ اگر لوگوں کے گذارہ کا مدار وراثت ہی پر رکھا جائے تو کروڑوں انسان وہ ہیں جن کے مورث کچھ بھی چھوڑ کر نہیں مرتے جو انتظام اُن کے گذارہ کا ہوگا وہی

ان یتیم پوتوں کے گذارہ کا بھی ہو جائے گا۔

اسلامی شریعت کی رو سے تمام باشندگان ملک کی ضروریاتِ زندگی بہم پہنچانے کی ذمہ داری ایک حیثیت سے اسلامی حکومت پر ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جو لوگ کمائی کے قابل ہیں اُن کو حسب حیثیت و صلاحیت کسی کام پر لگائے۔ جو نابالغ یا اپاہج ہیں اور اُن کا کوئی رشتہ دار بھی ایسا نہیں جو اُن کے مصارف اُٹھا سکے تو بیت المال (سرکاری خزانہ) پر اُن کا حق ہے۔ یہ یتیم پوتے پوتیاں بھی اس قانون سے فائدہ اُٹھانے کا حق رکھتے ہیں۔

اگر کہا جائے کہ یہ اسلامی قوانین آج کل نافذ نہیں اس لئے اُن کے گزارہ کی صورت مشکل ہے تو ظاہر ہے اُس کا یہ حل نہیں ہے کہ جو رہے سہے اسلامی قوانین ہیں اُن کو بھی ختم کر دیا جائے بلکہ اُس کا واحد علاج یہ ہے کہ اس قانون میں پیش کرنے والے حضرات ایسی ترمیمیں پیش کرنے کے بجائے ان شرعی قوانین کو بشکل بل پیش کریں جن کے ذریعہ یتیموں غریبوں کی کفالت ہو سکے۔

اسمبلی کو مشورہ

آخر میں ہمارا مشورہ پنجاب قانون ساز اسمبلی کو یہ ہے کہ وہ اس قانونِ شریعت میں جو باجماعِ امت ثابت ہے ترمیم کا خطرناک اقدام ہرگز نہ کرے کہ اولاً یہ خود اُس کی اپنی اسلامی حیثیت کے منافی ہے ثانیاً عوام میں بلاوجہ ایک نیا اضطراب پیدا کرنے کا موجب ہے۔

اس مسئلہ میں مسلمانوں کی تمام جماعتیں حنفی، شافعی، حنبلی، مالکی اور اہلِ حدیث وغیرہ سب ہی متفق ہیں۔ صرف وہ چند لوگ اس مسئلہ میں اختلاف رکھتے ہیں جو قرآن کو تعلیماتِ رسول ؐ سے علیحدہ کر کے اپنی ہوا و خیالات کا تابع بنانا چاہتے ہیں جن کی مسلمانوں میں نہ کوئی تعداد ہے نہ کوئی علمی یا عملی حیثیت۔

وما علینا الا البلاغ

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

کراچی ۱۰ آخر جنوری ۱۹۵۴ء

تصدیقات علماء

الجواب صواب و للّٰہ در المجیب فقد اجاد و اصاب فیما اجاب

اس تحریر دلپذیر کو پڑھا جس کا ہر ہر لفظ عقل اور نقل کی ترازو میں تلا ہوا ہے اور عقلی اور نقلی دلائل سے مدلل اور مُبرہَن اور قانونی نظائر سے روشن اور مزین ہے اُمید ہے کہ اہلِ اسلام کے لئے عموماً اور ارکان اسمبلی کے لئے خصوصاً یہ تحریر شبِ تاریک میں شمعِ ہدایت کا کام دے گی۔ والسلام

محمد ادریس عفا اللہ لہ،

(شیخ الحدیث جامعہ اشرفیہ نیلا گنبد لاہور)

پوتے کی میراث کے متعلق حضرت مفتی صاحب کی تحریر آبِ زر سے لکھنے کے قابل ہے۔ منکرینِ حدیث کے کل وساوس کا جواب لاجواب دے کر فرض ادا فرمادیا۔ جزاہ اللہ خیرالجزاء اراکین اسمبلی نے اگر اس جرم کا ارتکاب کیا کہ پوتے کو دادا کے مال سے چچا کی موجودگی میں حصہ دلایا تو اللہ تعالےٰ اور اُس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم اور کل صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اور پونے چودہ سو سال کے گذرے ہوئے علماء ربانی، مجتہدین، مفسرین، محدثین، اولیائے اُمت کا مقابلہ کرنا ہوگا۔ اس جرم کا انجام سوچ لیا جائے اور یہ بھی یقین رکھیں کہ ہمارے فیصلے سے اسلام کا قانون منسوخ نہ ہو سکے گا، تا قیامت باقی رہے گا۔

پوتے کا مسئلہ اجماعی ہونے میں قربانی کے مسئلہ کی طرح ہے۔ منکرین حدیث نے قربانی کا بھی انکار کیا مگر قربانی جاری ہے۔ اسی طرح یہ پوتے کی میراث کا مسئلہ بھی اسی طریق پر رہے گا جس طرح شروع اسلام سے آج تک ہے۔ فقط محمد حسن

(دستخط حضرت اقدس مولانا محمد حسن صاحب خلیفہ اعظم حضرت حکیم الامت مجدد الملت مولانا محمد اشرف علی صاحب تھانویؒ۔ مہتمم جامعہ اشرفیہ نیلا گنبد۔ لاہور

ماشاء اللہ حضرت مفتی اعظم زید فیضہم کا یہ مضمون نہایت جامع اور شبہات کا دافع اور انصاف پسند کے لئے شافی وکافی ہے۔ بالکل صحیح اور قرآن وحدیث اور اجماع اُمت وعقل سلیم کے فیصلہ سے مستحکم ہے۔ احقر نے بھی ایک مضمون اخبار نوائے وقت کو دیا تھا مگر اس نے شائع نہیں کیا، پھر ایک مضمون ادارہ اشاعت اسلام انارکلی کو دیا ہے جو مستقل شائع ہو رہا ہے۔ اور ایک مضمون رسالہ" درویش اسلام"کو دیا ہے جو غالباً فروری ۵۹ء میں طبع ہوگا۔ اور ایک رسالہ" تذکرہ کراچی" کو دیا ہے جو مارچ کے پرچہ میں آئے گا اور ایک مفصل کتاب" پوتے کی میراث اور عقل پرستوں کی تحریفات" مستقل طبع ہونے والی ہے جس میں رسالہ طلوع اسلام اور پمفلٹ" یتیم پوتے کی میراث" کی ہر ہر چیز کی حقیقت بھی آشکارہ کی گئی ہے جس سے ان کی تحریفوں اور دھوکہ بازیوں کا انداز اور عقلیات کی نامعقولیت معلوم ہوگی۔

جمیل احمد تھانوی

(مفتی جامعہ اشرفیہ نیلا گنبد لاہور)

جواب مفتی صاحب کا حق ہے اور حق ہی لائق اتباع ہے۔

محمد عبد الغنی غفرلہ

مدرس مدرسہ اشرفیہ نیلا گنبد لاہور

میرے نزدیک حضرت مفتی صاحب مدظلہ العالی کا جواب متلاشی حق مسلمان کے لئے نہایت کافی اور بالکل صحیح ہے۔

محمد عبید اللہ

مدرس جامعہ اشرفیہ۔ لاہور

لا ریب فیہ وما سواہ لا یخلو عن ریب

محمد رسول خان (سابق مدرس اعلیٰ دار العلوم دیوبند حال لاہور)

حضرت مفتی صاحب قبلہ کے افادات مذکورہ سے کامل طور پر متفق ہوں اللہ کریم حضرت موصوف کو جزاء خیر عطا فرمائے۔

محمد فیوض الرحمٰن عثمانی

مدرسہ رحیمیہ لاہور

الجواب صحیح

بندہ غلام محمد غفرلہٗ مدرس مدرسہ جامعہ اشرفیہ

احقر نجم الحسن تھانوی غفرلہٗ (مدیر رسالہ انوار العلوم جامعہ اشرفیہ لاہور)

محمد علی عفا اللہ خطیب مسجد سرپا نوالی ۔ ملتان شہر

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نے پوتے پوتی کے وارث ہونے کے مسئلہ پر جو جکل پنجاب اسمبلی میں پیش ہے جو جواب تحریر فرمایا ہے وہ باوجود مختصر ہونے کے جامع مدلل اور مسکت ہے ۔ جزاہ اللہ خیر الجزاء

سید داؤد غزنوی

مہتمم مدرسہ دار العلوم تقویۃ الاسلام لاہور وممبر

پنجاب اسمبلی

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ ؕ

عائلی قوانین پر تبصرہ و تجاویز

یعنی

مسلم پرسنل لاء

تاریخ، فقہ اسلام اور جدید سائنس کی روشنی میں

عائلی قوانین کی اہمیت

اور

ہندوپاک میں اس کی مختصر تاریخ

کسی لکھے پڑھے انسان پر یہ بات مخفی نہیں کہ ہر قوم و ملت میں جوازدواجی اور عائلی قانون رائج ہوتے ہیں ان کو ہر قوم و ملت اپنا مذہبی شعار سمجھتی ہے اس کے خلاف کرنے کو حرام کاری قرار دیتی اور انتہائی عار سمجھتی ہے۔ جن قوموں میں مذہب کی کوئی صحیح بنیاد بھی موجود نہیں وہ بھی اپنے آباؤ اجداد کی رسوم کو یہی حیثیت دیتی ہیں اسلام کا قانون جو انسان کی زندگی کے ہر پہلو پر حاوی ہے وہ اس کو کیسے نظر انداز کر سکتا تھا، قرآن حکیم نے عموماً اصول قانون بیان کرنے پر اکتفار کیا ہے مگر عائلی قانون میں صرف اصول نہیں۔ بلکہ اکثر جزئیات کو بھی اتنے اہتمام سے بیان کیا ہے جس کی نظیر کسی دوسرے شعبے کے قانون میں نہیں ملتی۔ اور یہ بھی مشاہدہ ہے کہ جس جگہ جب تک اسلامی قانون صحیح طور پر رائج رہا عورتوں پر شوہروں کے مظالم کا راستہ نہ تھا ہندوستان کے گئے گزرے زمانہ میں بھی جب تک قاضیوں کی عدالتیں قائم تھیں اسوقت

تک بھی عورتوں پر یہ مصیبت نہ تھی جو خالص انگریزی دور اور انگریزی عدالتوں کے زمانہ میں پیش آئی۔

عائلی مظالم کی روک تھام کیلئے علماء کا اقدام

آج جب موجودہ عائلی قانون کے خلاف شرع اور منافی قرآن وسنت ہونے کی بنار پر علماء کی طرف سے احتجاج ہوتا ہے تو بہت سی خواتین یہ سمجھنے لگتی ہیں کہ علماء کو ان کے مصائب کی طرف التفات نہیں اس لئے اس قانون کی مخالفت کی جارہی ہے اور اس کو بنیاد ٹھیرا کر علماء کو مخالفت کا ہدف بنالیا جاتا ہے۔ ان کی اطلاع کے لئے عرض ہے کہ یہ خیال بالکل بے بنیاد اور سراسر غلط ہے ان کے مصائب کا اصلی سبب انگریزی دور کا غیر اسلامی قانون اور پھر اس کا طول طویل ضابطہ کارروائی ہے۔ جس میں کسی مظلوم عورت کو دادرسی تک پہونچنے سے پہلے اتنے مصائب برداشت کرنے پڑتے ہیں کہ وہ شوہر کی پیدا کی ہوئی مصیبت پر صبر کرنے کو ان کے مقابلہ میں آسان سمجھتی ہے۔

مگر علماء ہی کا طبقہ ہے جنھوں نے ہر زمانہ اور حکومت کے ہر دور میں عورتوں سے عائلی مظالم کے انسداد کے لئے مقدور بھر کوشش جاری رکھی ہے۔ انگریز گورنمنٹ نے جب کبھی ہندوستانیوں کو کچھ اصلاحات دینے کی پیش کش کی اور اس کے لئے کوئی کمیشن یا کمیٹی بنائی ہر ایک کے سامنے علماء ہی کی طرف سے ان مظالم کے انسداد کی تجویزیں پیش ہوئیں اور ہوتی رہیں۔ مگر افسوس ہے کہ سرکاری حلقوں کی حمایت حاصل نہ ہونے کے سبب وہ ہمیشہ نظرانداز ہوتی رہیں اور یہ مظلوم صنف نازک اپنی مصائب میں کراہتی رہیں۔

علماء میں خصوصیت کے ساتھ ارباب فتویٰ کے سامنے چونکہ عورتوں کے مظالم اور مصائب بصورت سوالات آتے رہتے تھے اس لئے وہ سب سے زیادہ متاثر تھے۔ اور قانونی اختیارات نہ ہونے کے سبب مشکل کا حل ان کے ہاتھ میں نہ تھا۔ تاہم جس قدر سہولتیں دائرہ شریعت میں رہ کر دی جاسکتی تھیں وہ فتووں کے ذریعے دیتے رہتے تھے مگر انسداد مظالم اور حل مشکلات کے لئے کافی نہ تھیں۔

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کی جد وجہد ۱۳۵۵ھ مطابق ۱۹۳۶ء میں

حکیم الامت مجدد الملۃ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ نے ان مشکلات سے متاثر ہوکر اس پر غور کرنا شروع کیا کہ اگرچہ اس ملک کی اکثریت حنفی اور اہل فتویٰ بھی حنفی ہیں مگر ضرورت کے مواقع میں شرائط کے موافق دوسرے ائمہ کے مذاہب پر بھی عمل کیا جا سکتا ہے۔ شرعی عدالتیں قائم ہونے کی صورت میں امام مالکؒ کے نزدیک شرعی پنچایت بھی عائلی مسائل میں فیصلہ دے سکتی ہے۔ اور وہ شرعاً نافذ ہو سکتا ہے۔ اس کے لئے موصوف نے مالکی مذہب کی کتابوں کے مطالعہ کے علاوہ علماء مالکیہ سے حرمین شریفین میں خط و کتابت کر کے پوری تفصیلات ان مسائل کی معلوم فرمائیں۔ اور پھر مظلوم عورتوں کی رہائی کے لئے احکام و مسائل ترتیب دیئے اور مزید احتیاط کے لئے مشترکہ ہندوستان کے تمام مشاہیر علماء کے پاس ملاحظہ اور تصدیق کے لئے بھیجا۔ جس میں علماء کے باہمی بحث و تمحیص میں کافی عرصہ لگا اور بالآخر تمام علماء ہندوستان کے اتفاق سے ان کو بنام "حیلۂ ناجزہ" شائع کیا۔

مگر یہ ظاہر ہے کہ نزاعی معاملات کا فیصلہ جب تک حکومت تسلیم نہ کرے وہ عموماً نزاعی ہی رہتا ہے پنچائت کے فیصلہ سے بغیر حکومت کی تسلیم کے اکثر اوقات نزاع ختم نہیں ہوتا اس لئے حضرت ممدوح نے ایک دوسری کوشش اس کی شروع کی کہ اسمبلی میں پیش کرانے کے لئے بصورت بل ایک مسودہ تیار کیا اور جناب کاظمی صاحب ممبر اسمبلی کی طرف سے نوٹس دلوا کر یہ مسودہ اسمبلی میں پیش کرایا جو بعد میں کاظمی ایکٹ یا ایکٹ انفساخ نکاح کے نام سے ملک میں جاری ہوا۔ اور آج تک جاری ہے۔

لیکن قطرے کے گہر ہونے تک کے سارے مراحل طے کرتے کرتے جب یہ بل پاس ہوا تو معلوم ہوا کہ اس میں غیروں کی مخالفت اور علم دین سے ناواقف مسلمانوں کی حمایت سے ایسی تبدیلیاں ہوگئیں جن کی وجہ سے اس میں بہت سی چیزیں خلاف شرع داخل ہوگئیں اور ضروری شرعی شرائط چھوٹ گئیں۔ اس لئے پھر حضرت ممدوح

نے احقر راقم الحروف کو ایک ترمیمی مسودہ تیار کرنے کا حکم دیا کیوں کہ "حیلہ ناجزہ" کی تصنیف اور مسودہ بل کی ترتیب میں بھی حضرت موصوف نے ازراہِ کرم احقر کو شریک رکھا تھا۔ اور اس مسودہ کے ذریعہ ممبران اسمبلی سے مل کر ترمیم کی کوششیں کی گئیں مگر ناکام رہیں۔ اسی اثناء میں تحریک پاکستان قوت کے ساتھ اٹھی اور اس نے تمام مشاغل کو مؤخر کر دیا۔

پاکستان میں عائلی مسائل کی تاریخ

پاکستان بننے کے بعد ہماری حکومت نے جب پہلا لاء کمیشن بنایا جس کا احقر بھی ممبر رہا ہے تو اس میں بھی جب عائلی مسائل کی نوبت آئی راقم الحروف نے ایسی تجاویز پیش کیں جن سے عورتوں کی مشکلات کا صحیح حل اور ظلم سے نجات کی صورتیں قرآن وسنت کے تحت عمل میں آسکیں۔ لیکن مقدرات سے یہ لاء کمیشن بھی اپنا کام نہ کرسکا اور یہ مسائل اسی طرح رہ گئے۔

اس کے بعد ہماری حکومت نے ان مقاصد کے لئے ایک عائلی کمیشن مرتب کیا مگر افسوس کہ اس میں اس بات کو بالکل نظر انداز کر دیا کہ عائلی مسائل کا بیشتر حصہ خالص مذہبی اور شرعی ہے اس میں ایسے ہی لوگوں کی تجویز عام مسلمانوں کے لئے قابل قبول ہو سکتی ہے جن کی علوم دینیہ کی مہارت پر پورے ملک کو اعتماد ہو۔ اس کمیشن میں صرف ایک عالم مولانا احتشام الحق تھانوی صاحب کو لیا گیا۔ کمیشن نے ایک سوال نامہ پورے ملک میں شائع کرایا۔

سوال نامہ سے کمیشن کے عزائم اور ان کے مضمرات کی غمازی ہوتی تھی۔ ملک بھر میں علماء کے ہر طبقہ اور ہر فرقہ کی طرف سے سوالات کے جوابات میں بھی ان چیزوں پر اقدام کرنے کی شدید مخالفت ظاہر کی گئی جن میں خلاف شرع قانون سازی کا احتمال پایا گیا ــــ بالآخر کمیشن نے اپنی رپورٹ پیش کر دی جس میں علماء دین کے جوابات کو یکسر نظر انداز کر کے قرآن وسنت کے بالکل خلاف قوانین کی سفارش کی گئی۔

اس کمیشن میں جو ایک عالم مولانا احتشام الحق صاحب تھے انہوں نے اس رپورٹ

پر اپنا اختلافی نوٹ پوری تفصیل کے ساتھ لکھا جو اس رپورٹ کے ساتھ شائع ہوا۔

رپورٹ کے شائع ہونے پر اطراف ملک سے ہر طبقہ کے مسلمانوں کی طرف سے شدید احتجاج ہوا۔ اس کے نتیجہ میں حکومت نے اس کو سکوت والتوا میں ڈال دیا۔ معلوم نہیں کن اسباب ودواعی کے ماتحت مارشل لار حکومت کے دوران میں اس دفن شدہ قانون کو پھر نکالا گیا۔ اور پچھلی حکومتوں کے بنائے ہوئے تمام سابقہ قوانین اور منصوبوں میں سے صرف اسی کو اس قابل سمجھا گیا کہ تمام مذہب پرست مسلمانوں کے شدید احتجاج کے باوجود اس کو ان پر مسلط کر دیا جائے۔ اس کے لئے اتنا انتظار بھی گوارا نہ کیا گیا کہ آگے آنے والی اسمبلی اس پر غور کرلے جہاں تک مجھے معلوم ہے اس کی اصل محرک بعض خواتین ہوئیں جنھوں نے یہ سمجھ کر اس پر اقدام کیا کہ اس کے ذریعہ مظلوم عورتوں کی دادرسی اور ان کی مشکلات کا حل نکلے گا۔ اور جن علماء نے اس قانون کی مخالفت کی ان کے بارہ میں اس طرح کے کلمات سننے میں آئے کہ یہ لوگ عورتوں پر ہونے والے مظالم سے یا بے خبر ہیں اور یا جان بوجھ کر اُن کو نظر انداز کر رہے ہیں جس کا بے بنیاد اور غلط ہونا اوپر معلوم ہو چکا ہے۔

اخبارات میں یہ خبریں گرم ہوئیں کہ یہ قانون نافذ ہونے والا ہے اس وقت لاہور میں مختلف مکاتب فکر کے چودہ مشاہیر علمار نے جمع ہو کر اس نافذ ہونے والے قانون پر تنقید کی اور گورنمنٹ سے احتجاج کیا کہ اس کو نافذ نہ کیا جائے۔ جس پر کوئی اثر لینے کے بجائے اس کو ممنوع الاشاعۃ قرار دیدیا گیا۔ اسی طرح چالیس سے زائد علمار سرحد کی طرف سے پھر مشرقی پاکستان کے چوراسی مشاہیر علمار کی طرف سے اس کے خلاف احتجاج کیا گیا۔

مقصد کی اہمیت اور معاملہ کی نزاکت کے پیش نظر احقر نے یہ صورت اختیار کی کہ مطالبہ واحتجاج کی راہ چھوڑ کر جناب صدر مملکت کی خدمت میں ایک ہمدردانہ مشورہ کی صورت سے ایک معروضہ پیش کیا۔ جس کے ساتھ اس قانون کے خلاف قرآن وسنت ہونے کو اختصار کے ساتھ ظاہر کر کے عرض کیا کہ یہ بطور نمونہ کے چند دلائل قرآن

قرآن وسنت کے لکھے گئے ہیں اگر مزید تحقیق کی ضرورت ہوگی تو وہ بھی پیش کی جائیگی یہ بات بالقصد اس لئے لکھی تھی کہ مجھے معلوم ہوا تھا کہ جب سے اس قانون کے ملک میں نافذ کرنے کی تجویز سامنے رکھی گئی ہے دو طرح کے لوگوں سے اس کی تائید حاصل کرنے کی کوشش کی جارہی ہے ایک تو وہ آزاد لوگ جو اپنے معاملات میں قرآن وسنت اور احکام شرع کو کوئی جگہ ہی نہیں دیتے ان سب سے آزاد ہوکر اپنی پسند پر اپنے قانون کی بنیاد رکھنا چاہتے ہیں انھوں نے اسلامی قانون میں مضرتیں اور تکلیفیں اور اس نئے قانون میں ان کا ازالہ اپنے اپنے طرز سے پیش کرکے ناواقف مسلمانوں کے ذہنوں کو الجھایا ہے دوسرے کچھ وہ لوگ جو کچھ عربی جاننے کی بنا پر علماء کہلاتے ہیں اور ان کی کوشش خواہ اپنے ذاتی خیال سے یا کسی طمع اور لالچ سے یہ رہتی ہے کہ اسلام کا ایک ایک نیا ایڈیشن تیار کیا جائے جس سے مغربی تہذیب خفا نہ ہو یا جس سے ان کے افسروں کی خوشنودی حاصل ہو خواہ اس کے لئے قرآن وسنت کی نصوص میں کتنی ہی کھینچ تان بلکہ ہیر پھیر کرنا پڑے۔

ان حضرات نے قرآن وسنت اور ان کے متعلقات کے حوالے سے ایسا مواد فراہم کردیا جو علم دین سے ناواقف مسلمانوں کے لئے اچھا خاصہ الجھاؤ پیدا کردے جس سے کم ازکم عوام یہ سمجھ لیں کہ یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے کچھ علماء حمایت کررہے ہیں کچھ مخالفت، اس بات کے لکھتے وقت میرا ارادہ یہ تھا کہ اگر اس طرح کے کچھ مغالطے ہمارے ذمہ داروں کے ذہن میں ڈالے گئے تو تفصیل کے وقت ان کو صاف کردیا جائے گا۔

مگر ہوا یہ کہ ہماری حکومت نے میرا خط اور صدر محترم کا جواب پریس کو دے کر شائع کرادیا اور جو تحریر اس قانون کے خلاف قرآن وسنت ہونے کے متعلق تھی اس کو شائع کرنے کے بجائے اس پر اکتفا کیا کہ صدر محترم نے میرے جواب میں یہ لکھ دیا تھا کہ اس کا جواب وزارت متعلقہ دے گی ـــ میرے خط مورخہ یکم اپریل ۱۹۶۱ء کا جواب مجھے ۲ جون ۱۹۶۱ء کو ملا۔ میں نے کئی مہینے تک وزارت متعلقہ کے جواب کا انتظار کرنے کے بعد ۳ جولائی ۱۹۶۱ء کو بذریعہ رجسٹری خط یاددہانی کی تو کوئی جواب نہ ملا۔ پھر وزیر قانون

سے کراچی آنے کے وقت ملاقات کر کے اس کے جواب کے لئے عرض کیا مگر مجھے پھر بھی اس کا کوئی جواب نہ ملا اور یہ قانون ملک میں نافذ کر دیا گیا۔

صدر محترم کے جواب میں بھی کئی باتیں ایسی تھیں جن کے متعلق اُن سے دوبارہ کچھ عرض کرنا تھا لیکن اس مختصر تبصرہ کا متوقع جواب جو وزارت قانون کی طرف سے ملنا چاہیئے تھا اس کے انتظار میں یہ کام بھی مؤخر ہوتا رہا۔

اسی دوران میں مارشل لاء ختم ہو کر قومی اسمبلی وجود میں آگئی اور اس میں اس مسئلہ پر بحث ہو کر یہ طے ہو گیا کہ اس کو اسلامی مشاورتی کونسل میں بھیج دیا جائے جو اسی قسم کے مسائل کے حل کے لئے نامزد کی گئی ہے تاکہ وہ اپنا فیصلہ اسمبلی میں پیش کرے۔

عائلی قانون پر بطور نمونہ مختصر تبصرہ جو جناب صدر مملکت کی خدمت میں بھیجا گیا تھا اور مراسلت شائع ہونے کے ساتھ وہ شائع نہ ہوا تھا۔ اس کی اشاعت کے لئے بہت سے احباب اور عام مسلمانوں کا تقاضا پہلے سے تھا اس وقت مناسب معلوم ہوا کہ میں اپنی اس تحریر کو شائع کر کے ممبران اسمبلی کے پاس بھیج دوں تاکہ وہ اس مسئلہ پر غور کرنے کے وقت میری معروضات کو بھی سامنے رکھیں۔

اس ارادہ کے ساتھ یہ بھی مناسب معلوم ہوا کہ پچھلی تحریر میں اختصار کی وجہ سے جن مواقع میں کچھ اجمال رہ گیا تھا اس کی کچھ وضاحت کر دی جاوے نیز جن قابل اعتراض دفعات کا اس میں ذکر نہیں کیا گیا تھا اس میں ان کا بھی اضافہ کر دیا جائے تاکہ نیک نیتی اور انصاف کے ساتھ مسئلہ پر غور کرنے والے حضرات تصویر کے ہر رُخ کو پوری طرح دیکھ کر کوئی فیصلہ صادر فرمائیں۔

واللہ الموفق والمعین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ازدواجی وعائلی قوانین

آرڈی ننس ۱۹۶۱ء

پر مختصر تبصرہ

جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں اس قانون کا حقیقی منشا مسلم خاندانوں کے اندر پیدا شدہ خرابیوں کو دور کرنا ہے۔ جہاں تک اس مقصد کا تعلق ہے یہ بہت مبارک مقصد ہے میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ اس میں دین اسلام کا ہر خادم بدل وجان آپ کی تائید کرے گا۔ لیکن جن حضرات نے علوم دینیہ کو صحیح اصول کے ساتھ پڑھا اور سمجھا ہے وہ جانتے ہیں کہ ازدواجی زندگی اور تقسیم وراثت میں جس طرح کی خرابیاں پیدا ہوا کرتی ہیں یا ہوسکتی ہیں۔ قرآن وسنت نے ان کی اصلاح کا بہترین نظام بنایا ہے۔ جس کا مختصر خاکہ اس تحریر کے آخر میں دیا گیا ہے۔ اس لئے جو حضرات اس مبارک مقصد کے لئے کوئی اقدام کرنا چاہیں ان کے لئے مندرجہ ذیل امور کا لحاظ رکھنا ازبس ضروری ہے۔

(۱) ازدواجی وعائلی قوانین ہر قوم وملت کے خالص مذہبی قوانین ہوتے ہیں جن کی تقدیس کو وہ اپنی جانوں سے بھی زیادہ عزیز سمجھتے ہیں۔ اسی لئے جو حکومتیں کسی قوم کے مذہب میں مداخلت کو پسند نہیں کرتیں وہ ہر جگہ ہر قوم کے پرسنل لار کی حفاظت کی ضمانت دیتی ہیں۔ انگریزوں کے پورے دورِ حکومت میں مسلمانوں، ہندوؤں اور دوسری قوموں کے ازدواجی وعائلی مسائل کو ہمیشہ محفوظ اور آزاد رکھا گیا اور آج بھی ہندوستان کی سیکولر گورنمنٹ نے مسلمانوں کے یہ قوانین خالص اُن کے مذہبی اصول کے تابع محفوظ رکھے

ہیں خصوصاً شریعت نے تو اوّل دن سے اس معاملہ میں ہر قوم و ملت کو پوری آزادی دی ہے کہ ازدواجی اور عائلی مسائل میں اپنے اپنے مذہب کے مطابق عمل کریں۔ اور اُن کے اس عمل کا یہاں تک تحفظ کیا ہے کہ اگر نکاح کے بعد زوجین مسلمان ہو جائیں تو ان کا بحالت کفر کیا ہوا نکاح برقرار اور اسلام میں بھی جائز سمجھا جائے گا۔

ان حالات میں اگر مسلمانوں کے ازدواجی مسائل میں قرآن و سنت اور فقہائے امت کے طے کردہ قوانین سے مختلف کوئی بھی قانون نافذ کیا گیا۔ خواہ وہ کتنی ہی نیک نیتی اور اصلاحی جذبہ سے کیا گیا ہو۔ پوری مسلمان قوم بدیہی طور پر اُس کا یہ اثر لے گی کہ اپنے اسلامی ملک میں ہمارا شخصی قانون بھی محفوظ نہ رہا جو انگریز اور ہندو کے ہر دور میں محفوظ چلا آتا رہا تھا۔ اور خود پاکستان میں دوسری قوموں کے لئے آج بھی محفوظ ہے۔ مسلمان اس صورت میں اپنے آپ کو سخت مظلوم پائیں گے۔ ان حالات میں اگر کسی قانونی دباؤ سے بالفعل ان کو خاموش بھی کر دیا گیا تو ان کے دینی جذبات بری طرح مجروح ہوں گے اور وہ ہمیشہ اپنے آپ کو بجا طور پر مظلوم سمجھتے ہوئے اضطراب و بے چینی کی زندگی گذاریں گے جو کسی وقت بھی ملک کے لئے خطرہ بن سکتی ہے۔

(۲) جناب پر یہ بات مخفی نہیں کہ بحمداللہ پاکستان کے عوام کا مزاج خالص مذہبی ہے اور وہ اپنے مذہبی مسائل میں بجا طور پر صرف انہیں حضرات کے فیصلوں کو معتبر اور قابل اتباع سمجھتے ہیں جنھوں نے قرآن و سنت اور اصول دین کے پڑھنے پڑھانے اور سمجھنے میں اپنی عمریں وقف کی ہیں اور اسی خدمت میں مشغول ہیں۔ عامۃ المسلمین اپنے عمل میں کتنی ہی غفلت اور کوتاہی کے شکار ہو جائیں مگر مذہبی شعار اور مسائل میں حق اسی کو مانتے ہیں جو علماء دین کے فتووں اور فیصلوں سے معلوم ہو۔

موجودہ رسمی قوانین کے جاننے والے اگر پوری نیک نیتی کے ساتھ بھی ان مسائل میں کوئی قانونی تبدیلی کرنا چاہیں تو وہ کسی طرح عامۃ المسلمین کے لئے قابل قبول نہیں

ہوگی جب تک مذہبی اعتبار سے اس پر اعتماد نہ ہو۔

(۳) یہ بات بھی قابلِ نظر ہے کہ مذہبی مسائل بھی دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جن کا تعلق عرف اور رسم و رواج یا شخصی اور مقامی حالات سے ہوتا ہے۔ وہ عرف اور حالات کے بدلنے سے متاثر ہوسکتے ہیں۔ حالات و مقامات کے تابع ضروری حد تک اُن میں تغیر و تبدل ہو سکتا ہے۔ اور ہر زمانہ کے علماء ایسے مسائل میں اپنے اپنے ماحول کے اعتبار سے اسلامی قانون کے مزاج اور اس کی بنیادی ساخت کو محفوظ رکھتے ہوئے ان میں مناسب حال احکام جاری کرتے رہتے ہیں۔

دوسرے وہ مسائل ہیں جو زمان و مکان اور اقوام و اشخاص کے بدلنے سے قطعاً متاثر نہیں ہوتے یہ اسلام کے غیر متبدل قوانین ہیں۔ ان میں کوئی تغیر تبدل خواہ کتنی ہی نیک نیتی اور اصلاح کے پیش نظر کیا جائے وہ دین کی تحریف اور الحاد کہلاتا ہے اور اسلامی حیثیت سے بالکل ناقابل قبول ہے تمام عبادات اور ازدواجی و عائلی مسائل اسی قسم دوم میں داخل ہیں۔ نکاح و طلاق کے ذریعہ جو چیزیں حلال یا حرام ہوتی ہیں اور جن قیود و شرائط کے ساتھ ہوتی ہیں ان میں قطعاً کسی زمانی یا مکانی اختلاف کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ۱ور

وہ نزول قرآن کے زمانہ سے قیامت تک کے لئے ایک ہی ہیں۔ قرآن کریم کا مطالعہ کرنے والے عوام پر بھی یہ بات مخفی نہیں کہ قرآن نے جس تفصیل کے ساتھ ازدواجی قانون کی جزئیات تک بیان فرمائی ہیں اور کسی قانون کی اتنی تفصیل نہیں دی۔ جس میں راز بھی یہ ہے کہ غیر متبدل قانون کو علماء فقہاء کے اجتہاد پر نہیں چھوڑا۔

(۴) ان حالات میں ازدواجی اور عائلی مسائل کے متعلق جو قوانین بنائے گئے اوّل تو یہ ضروری تھا کہ علوم اسلامیہ کے ماہرین کی تحقیق و رائے کو ان میں خاص وزن دیا جاتا اور جن ائمہ امت کے علم و فضل تقویٰ و تدین پر امت مسلمہ کو پورا اعتماد ہے

ان کے بیان کردہ اصول و فروع کے دائرہ سے ایک سر مو انحراف کئے بغیر مسائل کا حل تلاش کیا جاتا۔ مگر سوئے اتفاق سے ایسا نہ ہوا۔ عائلی کمیشن میں صرف ایک عالم دین مولانا احتشام الحق تھانوی کو لیا گیا تھا انہوں نے اپنی صوابدید کے مطابق عائلی کمیشن کی رپورٹ پر مبسوط اختلافی نوٹ لکھا۔ اور جب یہ قوانین عام مسلمانوں کے سامنے آئے تو بلا استثنار ملک کے ہر مکتب خیال کے علماء اور عوام نے ہر طرف سے اس بنار پر اس کی مخالفت کی کہ اس میں بہت سی چیزیں خلاف شریعت اور صریح احکام قرآن وسنت سے متصادم ہیں اور بہت سے حضرات نے تفصیلی طور پر اس کی نشاندہی بھی کی۔ اسی لئے پچھلے سیاست دانوں کے دور میں اس کو ملتوی کر دیا گیا تھا۔

لیکن معلوم نہیں کیا اسباب پیش آئے کہ اس وقت جبکہ ہمارے ملک کے لئے بہت سے ایسے اصلاحی معاملات سامنے ہیں جن میں پورے ملک کے کسی فرد یا جماعت کو اختلاف نہیں اور ان کے نہ ہونے سے پورا ملک تباہی کی طرف جا رہا ہے اس لئے اُن کی اصلاح ہر حال میں سب کاموں سے مقدم اور ان کے اثرات پورے ملک کی صلاح و فلاح کے ضامن ہیں۔ مثلاً رشوت ستانی۔ دفتری نظام کی ابتری۔ ملک میں بڑھتی ہوئی جرائم کی رفتار قتل و غارت گری، شراب نوشی، عریانی بے حیائی کا طوفان وغیرہ ان سب کو پیچھے ڈال کر سب سے پہلے اسی عائلی قانون کو نافذ کرنے کی تیاری کی گئی۔ جو پچھلی حکومت کے بدترین دور کا بدترین ترکہ ہے۔

میں خالص ہمدردی اور دلسوزی سے جناب کی توجہ اس طرف منعطف کرتا ہوں کہ حالات مذکورہ میں ان قوانین کے نافذ کرنے کا مشورہ کوئی ایسا شخص نہیں دے سکتا جو ملک کا اور آپ کا خیر خواہ ہو۔

اس قانون کی شرعی اور عملی خامیوں کی تفصیلی نشاندہی میں تو طول ہوگا۔ (اور عند الضرورت وہ تفصیل بھی پیش کی جا سکتی ہے) اس وقت محض بطور نمونہ چند چیزیں آپ کی نظر سے گزارنا چاہتا ہوں۔

آرڈیننس کی دفعہ ۴

اگر وراثت کے شروع ہونے سے پہلے مورث کے کسی لڑکے یا لڑکی کی موت واقع ہو جائے تو ایسے لڑکے یا لڑکی کے بچوں کو (اگر کوئی ہوں) بحصہ رسدی وہی حصہ ملے گا جو اس لڑکے یا لڑکی کو (جیسی صورت ہو) زندہ ہونے کی صورت میں ملتا۔

فیصلہ قرآن وسنت

اس میں بیٹوں کے موجود ہوتے ہوئے یتیم پوتے کو برابر کا حصّہ دار قرار دینا اسلامی قانون وراثت اور اصول وراثت کے قطعی خلاف اور ایک جذباتی فیصلہ ہے کہ یتیم پوتا زیادہ حاجتمند ہے اور اگر یتیم پوتہ قابل رحم ہے تو یتیم پوتے کی ماں یعنی متوفی بیٹے کی بیوہ کیوں قابل رحم نہیں جس کو اس موجودہ قانون میں بھی کوئی حصّہ نہیں دیا گیا۔

مسئلے کی حقیقت یہ ہے کہ اسلام میں بلکہ کسی مذہب وملت میں تقسیم وراثت حاجت مندی کے معیار پر نہیں ہوتی بلکہ مرنے والے سے قرابت داری کے معیار پر ہے۔ اگر فقر وافلاس اور حاجت مندی کے معیار پر وراثت تقسیم ہوا کرتی تو بہت سے لوگوں کی اولاد اور بیوی۔ ماں باپ اور بہن بھائی جو حاجت مند نہیں وہ محروم قرار پاتے اور شہر یا محلہ کے غریب غربا اور حاجت مند لوگ سب میراث لے جاتے یا کم از کم خاندان ہی میں یہ دیکھا جاتا کہ کس عزیز کا کیا حال ہے اور پھر بقدر حاجت مندی اعزا میں ترکہ تقسیم ہوا کرتا۔ کہیں بیٹا غیر حاجت مند ہونے کی بنا پر محروم اور بھتیجا حاجت مندی کی بنا پر وارث ٹھہرتا اور کہیں ماں باپ غیر حاجت مند ہونے کے سبب محروم اور نواسے اور دور کے رشتہ دار حاجتمندی کے سبب حصّے دار قرار پاتے۔ غرض کوئی معین اصول باقی نہیں رہتا۔

اس لئے قرابت میں قرآن وسنت کے بتائے ہوئے اصول کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ قریب کے ہوتے ہوئے بعید کو محروم کیا جائے اور یہی اصول فطری بھی ہے

اور قرین عدل و انصاف بھی۔

اب جبکہ یہ اصول ٹھہرا تو ظاہر ہے کہ بیٹوں کے مقابلہ میں پوتا بعید ہے وہ محروم ہوگا۔ حدیث کی سب سے بڑی مستند کتاب صحیح بخاری میں بالکل صراحت و وضاحت کے ساتھ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ اس بارہ میں لکھا ہے:

وَلَا یَرِثُ وَلَدُ الابْنِ مَعَ الابْنِ یعنی کسی بیٹے کی موجودگی میں پوتہ وارث نہیں۔

(صحیح بخاری صفحہ ۹۹۷ ج ۲)

اور علامہ عینی نے شرح بخاری میں لکھا ہے کہ اس فیصلہ پر تمام صحابہ کرام کا اجماع و اتفاق ہے۔ رہا یہ جذباتی معاملہ کہ تقسیم وراثت کے وقت جب یتیم پوتے کے سامنے اس کے چچا تایا ترکہ پر قبضہ کریں گے تو اس وقت اس کو اپنے باپ کی موت اور دادا کی وراثت سے محرومی ایک پریشانی کا موجب ہوگی سو اس کا علاج قرآنی اصول کے مطابق مرنے والے دادا یا نانا کے ہاتھ میں تھا کہ اپنے یتیم پوتے، پوتیوں بلکہ نواسے نواسیوں اور لڑکے کی بیوہ کے لیے ایک تہائی مال تک وصیت کر سکتا تھا۔ نیز موجودہ چچا تایا اگر چاہیں تو اپنی رضامندی سے اس یتیم بھتیجہ کا جتنا چاہیں حصہ لگا سکتے ہیں۔ اور قرآن کریم نے ان کو ایسا کرنے کی ترغیب بھی دی ہے۔ وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا یعنی اگر تقسیم وراثت کے وقت وہ رشتہ دار جو شرعی قاعدہ سے وارث نہیں اور یتیم و مسکین حاضر ہو جائیں تو ان کو بھی کچھ دیدو اور ان سے دلجویانہ بات کہہ دو تا کہ وہ لوگ رنجیدہ نہ ہوں)

اب اگر مشفق و مہربان نانا دادا نے بھی اپنے پوتے پوتیوں یا نواسے نواسیوں پر رحم نہ کھایا اور چچا تایا اور ماموں کو بھی ان پر کوئی ترس نہ آیا تو اس کو ایک آسمانی آفت کے سوا کیا کہا جا سکتا ہے۔ ان غریبوں کا وہی درجہ ہوگا جن کے باپ دادا نے کچھ چھوڑا ہی نہیں۔ جس کا علاج یہ نہیں کہ حقداروں کے حصے میں سے زبردستی چھین کر ان کی حاجت پوری کی جائے۔ بلکہ اس کا نہایت معقول اور صحیح انتظام وہ ہے جو قرآن کریم نے کر دیا

ہے اس کو قانون بنا کر نافذ کر دینے سے صحیح طور پر ان کی مشکلات کا حل ہو سکتا ہے۔

قرآن کا وہ قانون یہ ہے کہ یتیم پوتہ اگر حاجتمند ہے تو دادا کی زندگی میں اس کی تمام ضروریات نفقہ دادا کے ذمہ ہیں اور اس کے انتقال کے بعد اس کی تمام ضروریات نفقہ کی ذمہ داری انہیں چچا تایوں پر ڈال دی ہے۔ جو اس وقت دادا کی میراث لے رہے ہیں۔ قرآن کریم کا ارشاد اس بارہ میں یہ ہے وعلی الوارث مثل ذلک۔ جمہور ائمہ فقہانے اس کے یہ معنی بیان فرمائے ہیں کہ بچہ کے نان نفقہ کی ذمہ داری جو باپ کے ذمہ تھی۔ باپ کے مرنے کے بعد بچہ کے وارثوں کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ جن میں بچہ کے چچا تایا بھی داخل ہیں اور ماموں بھی۔

اس قرآنی قانون نے یتیم بچوں کی حاجت روائی اور ضروریات کا انتظام کسی موہوم چیز کے حوالے نہیں کیا بلکہ اس کے لئے ایک یقینی صورت پیدا کر دی۔ اور وہ اس وقت تک جاری رہے گی جب تک بچہ بالغ اور کمانے کے قابل نہ ہو جائے۔ اس کے خلاف دادا نانا کی وراثت میں ان کو حصہ دار بنانا کسی طرح بھی ان کی ضروریات کا کوئی یقینی انتظام نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اس میں یہی معلوم نہیں کہ دادا نانا کچھ وراثت میں چھوڑیں گے یا نہیں اور چھوڑیں گے تو کتنی اور اس میں ان کا حصہ کتنا ہو گا۔ پھر یہ حصہ وراثت کتنے دن تک ان کا ساتھ دے سکے گا، ان کو تو ضرورت اس کی ہے کہ بالغ ہونے تک ان کی ضروریات کا کوئی تکفل کرے وہ صرف قرآن کے بتائے ہوئے قانون میں ہے۔ افسوس ہے کہ ہمارے واضعان قانون سب کچھ دیکھتے اور غور کرتے ہیں مگر قرآن سنت کے بتائے بہترین اصول و فروع کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔

عائلی قانون دفعہ ۶ "تعددِ ازدواج"!

(۱) کوئی شادی شدہ شخص اس آرڈی ننس کے تحت ثالثی کونسل سے پیشگی تحریری اجازت لئے بغیر دوسری شادی نہیں کرے گا۔ اور نہ ہی مذکورہ منظوری حاصل کئے بغیر کی ہوئی کسی شادی کو اس آرڈی ننس کے تحت درج رجسٹر کیا جائے گا۔

(۲) ذیلی دفعہ (۱) کے تحت اجازت حاصل کرنے کے لئے درخواست مجوزہ طریق کار کے مطابق اور فیس مقررہ کے ہمراہ چیرمین کو دی جائے گی اور اس میں مجوزہ شادی کی وجوہات بیان ہوں گی۔ اور یہ کہ آیا اس کے لئے موجود بیوی یا بیویوں سے رضامندی حاصل کرلی گئی ہے۔

(۳) ذیلی دفعہ (۲) کے تحت درخواست موصول ہونے پر چیرمین درخواست دہندہ اور اس کی بیوی یا بیویوں سے کہے گا کہ ہر ایک اپنا نمائندہ نامزد کرے اور اس طرح تشکیل شدہ ثالثی کونسل اگر مطمئن ہو کہ مجوزہ شادی ضروری اور منصفانہ ہے تو وہ ایسی شرائط کے تحت جنہیں وہ مناسب خیال کرے مطلوبہ منظوری دے سکتی ہے۔

(۴) درخواست کے فیصلے میں ثالثی کونسل اپنے فیصلے کی وجوہات قلمبند کرے گی اور کوئی بھی فریق مجوزہ طریق کار کے مطابق اور مقررہ مدت کے اندر مقررہ فیس کی ادائیگی پر نگرانی کی درخواست پیش کرسکتا ہے جو مغربی پاکستان میں کلکٹر اور مشرقی پاکستان میں سب ڈویژنل آفیسر متعلقہ کو پیش کی جائے گی اور اس کا فیصلہ قطعی ہوگا۔ اور اس کے خلاف کسی عدالت میں چارہ جوئی نہیں کی جاسکے گی۔

(۵) جو شخص ثالثی کونسل کی اجازت کے بغیر دوسری شادی کرے گا وہ

(الف) مہر کی تمام واجب الادا رقم موجودہ بیوی یا بیویوں کو ادا کرے گا۔ خواہ وہ معجل ہو یا مؤجل جو عدم ادائیگی کی صورت میں بطور لبقایا جات مالیہ وصول کی جا سکے گی۔ اور

(ب) شکایت اثبات جرم کی صورت میں قید محض جس کی میعاد ایک سال تک ہو سکتی ہے یا جرمانہ جو پانچ ہزار روپے تک ہو سکتا ہے یا ہر دو سزاؤں کا مستوجب ہوگا۔

فیصلہ قرآن وحدیث

اس دفعہ کا منشار بظاہر اُن مظالم کو دور کرنا ہے جو ایک سے زائد نکاح کرنے والوں کی طرف سے اُن کی بیویوں پر ظہور میں آسکتے ہیں اس لئے اس دفعہ کی رو سے دوسرا نکاح کرنے پر کڑی پابندیاں لگائی گئی ہیں۔

لیکن یہاں یہ سوال بدیہی طور پر پیدا ہوتا ہے کہ صرف ایک بیوی رکھنے والے کیا اس ظلم وجور کے مرتکب نہیں ہوتے یا ان کی مظلوم بیوی کو ظلم سے نجات دلانا ضروری نہیں۔ اگر ہے اور یقیناً ہے تو پھر جو اصول اس دفعہ میں اختیار کیا گیا ہے۔ کیا اُس کا مقتضیٰ یہ نہیں ہوگا کہ پہلا نکاح کرنے والے ہر شخص پر بھی یہی پابندی لگائی جائے کہ یونین کے چیرمین کے سامنے اپنے نکاح کی ضرورت اور اس کی ذمہ داریوں کو انصاف کے ساتھ پورا کرنے کی ضمانت پیش کر کے اجازت حاصل کئے بغیر کوئی اقدام نکاح کا نہ کرے اور پورے ملک میں کوئی شادی تمام دفتری مراحل کو طے کئے بغیر عمل میں آئے تو وہ قابل سزا جرم قرار دیا جائے۔

مگر ظاہر ہے کہ نہ اصول مذہب ومعاشرت اس کے متحمل ہیں اور نہ کوئی سمجھدار انسان مطلقاً نکاح شادی پر ایسی پابندیاں عائد کرنے کا حامی ہو سکتا ہے اور نہ خود عائلی کمیشن ہی نے اس کو صحیح سمجھا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اصل شادی کرنا تو کوئی جرم نہیں جرم وہ غلط کاریاں ہیں جو بعد میں ادائے حقوق کے بارے میں پیدا ہو جاتی ہیں۔

اور جس طرح پہلی کے حقوق ادا کرنے میں کوتاہی پر عدالت میں چارہ جوئی کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح متعدد بیویوں میں عدم عدل کی چارہ جوئی بھی کی جا سکتی ہے۔ بہر حال دونوں صورتوں میں قانون اور حکومت کی مداخلت کا وہ وقت ہوتا ہے جب کوئی فرد عدم عمل یا عدم ادائیگی حقوق کا ارتکاب کرے۔ پیشگی خوف یا بے اعتمادی کی بنا پر یہ مداخلت صحیح نہیں۔ اور اگر پیشگی خوف کی بنا پر کوئی قانونی پابندی عائد کرنا ضروری ہی سمجھا جائے تو ازدواج مکرر سے زائد اس کی ضرورت پہلے نکاح میں ہے۔ کیوں کہ ازدواج مکرر تو ہزاروں میں ایک کی نسبت رکھتا ہے۔ اور پہلا نکاح تقریباً سو فیصدی ہے۔ اسی تناسب سے اس میں عورتوں کی مظلومیت زیادہ ہے۔

لیکن بیاہ شادی پر ایسی پابندیاں لگانے کا تصور بھی کسی کو نہیں آیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دفعہ کا اصل منشا کسی ظلم کا انسداد نہیں بلکہ غیر مسلم اغیار کے نظریات سے متاثر کر خود تعدد ازدواج کو ایک مکروہ شے اور جرم قرار دینا ہے۔ جس کو خاص طور پر ممنوع کرنے کی بجائے ایسی پابندیاں عائد کر دی گئیں جو عملی طور پر ممنوع کر دینے کے مترادف ہیں۔

جو شخص اسلام اور انبیاء علیہم السّلام کی تاریخ سے کچھ بھی واقفیت رکھتا ہو وہ اس اقدام کو کھلے طور پر اسلام پر گستاخانہ حملہ کے سوا کچھ نہیں سمجھ سکتا۔ یہ بات بھی کسی باخبر آدمی سے مخفی نہیں کہ جو لوگ تعدد ازدواج کو جرم سمجھتے ہیں ان کے یہاں زنا جرم نہیں۔ غیر محدود عورتوں کو "داشتہ" کے طور پر رکھنا جرم نہیں اس لئے تعدد ازدواج کو ترک کر دینا ان کی کسی ضرورت میں حائل نہیں ہوتا اور یہی وجہ ہے کہ اسلامی ممالک کے سوا پوری دنیا میں "ناجائز بچوں" کی تعداد روز بروز طوفانی رفتار سے بڑھتی جا رہی ہے۔

اقوام متحدہ کی جانب سے ڈیموگرافک سالنامہ بابت ۱۹۵۹ء حال ہی میں شائع

ہولہے اس میں بتایا گیا ہے کہ ۔ السلو ڈور۔ ڈمینکن ری پبلک۔ ہنڈوراس، گوئٹے مالا اور پناما میں حرامی بچوں کی تعداد کا تناسب ساٹھ فیصدی ہے، پناما میں تو، ہر چار میں تین بچے پادریوں کی مداخلت یا سول میرج رجسٹری کے بغیر ہی پیدا ہو رہے ہیں۔ یعنی پچھتر فیصدی حرامی بچے ہیں۔ لاطینی امریکہ میں حرامی بچوں کی تعداد سب سے زیادہ ہے یہی حال ویسٹ انڈیز کا ہے۔ مسلم ممالک کا ذکر کرتے ہوئے متحدہ عرب جمہوریہ کے اعداد بتلائے ہیں جو کہ پورے اسلامی ممالک میں سب سے زیادہ تجدد پسند ہے اور کہا ہے" وہاں حرامی بچوں کی پیدائش کا تناسب ایک فیصدی سے کم ہے۔

آخر میں اس سالنامہ میں اس کا سبب بھی یہ بتلایا ہے کہ

"چوں کہ مسلم ممالک میں چند زوجیت (تعداد ازدواج) کا رواج ہے اس لئے وہاں ناجائز ولادتوں کا بازار گرم نہیں ہے۔"

افسوس ہے کہ ہمارے قانون ساز حضرات جن اغیار کے افکار سے متاثر ہو کر اس طرح کے قوانین وضع کرتے ہیں خود ان کے تجربات کو بھی سامنے نہیں رکھتے۔ اور ان نتائج بد سے عبرت حاصل نہیں کرتے۔

اور جن حضرات کے ذہن اغیار کے طرز فکر سے اتنے مرعوب بلکہ مسموم ہو چکے ہوں ان سے موجودہ قوانین کی قرآن کے مطابق اصلاح کی کیا توقع کی جا سکتی ہے۔

قرآن کا کھلا ہوا فیصلہ اس معاملے میں ہر مسلمان جانتا ہے کہ آیت فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث ورباع نے مسلمان کے لئے چار عورتوں تک بیک وقت نکاح میں جمع رکھنے کی اجازت دی ہے۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ قرآن نے خود واضح کر دیا ہے کہ یہ اجازت ان لوگوں کے لئے ہے جو ایک سے زائد بیویوں کے حقوق عدل و انصاف کے ساتھ پورے کر سکیں اور جو اس پر قادر نہیں۔ اس کے لئے قرآن کا فیصلہ یہ ہے فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً یعنی اگر تم چند بیویوں میں برابری نہ کر سکو تو پھر ایک ہی نکاح پر اکتفا کرنا چاہیئے۔

سو یہ ایسا ہی ہے جیسے قرآن کریم نے پہلے نکاح کے بارے میں یہ ارشاد

فرمایا ہے وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ (سورہ نور ۳۳) جو شخص ایک بیوی کے نان نفقہ کی بھی قدرت نہیں رکھتا اس کو چاہیے کہ اس وقت تک نکاح نہ کرے جب تک اس کو اللہ تعالیٰ اتنی وسعت نہ عطا فرما دیں جس سے بیوی کا نفقہ ادا ہو سکے۔ اس لئے بالفعل اس کو صبر و عفت کے ساتھ زندگی گزارنا چاہیے ——— جن حضرات کو حق تعالیٰ نے فہم قرآن کی توفیق بخشی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ دونوں حکم ایک اخلاقی ہدایت نامہ کی حیثیت رکھتے ہیں کہ اس کی خلاف ورزی کرنے پر انسان گناہ گار اور محشر میں جوابدہ ہوگا۔ ان دونوں آیتوں میں نکاح پر کوئی قانونی پابندی نہیں کہ نکاح کو قابل سزا جرم قرار دے دیا جائے۔ اور یہ اخلاقی ہدایت جیسے ازدواج ثانی پر ہے اسی طرح پہلے نکاح پر بھی ہے۔

دفعہ ۷۔ طلاق ضمن ۳ و ۴

(۳) سوائے اُس صورت کے جس کا حکم ذیلی دفعہ (۵) میں ہے۔ کوئی طلاق تاوقتیکہ قبل ازیں واضح طور پر یا کسی اور طریقہ سے منسوخ نہ کی گئی ہو اس وقت تک مؤثر نہ ہوگی جب تک ذیلی دفعہ (۱) کے تحت چیئرمین کو دیئے ہوئے نوٹس کی تاریخ سے نوے دن نہ گزر گئے ہوں۔

(۴) ذیلی دفعہ (۱) کے تحت نوٹس وصول ہونے کی تاریخ سے تیس دن کے اندر چیرمین فریقین میں صلح صفائی کی غرض سے ایک ثالثی کونسل کی تشکیل کرے گا۔ اور ثالثی کونسل تمام ایسے اقدامات کرے گی جو ایسی صلح صفائی کرانے کے لئے ضروری ہوں۔

فیصلہ قرآن وحدیث

اس قانون کی رو سے بغیر مجوزہ قانونی صورت کے شوہر کی کوئی طلاق مؤثر نہ ہوگی خواہ وہ ایک طلاق ہو یا دو تین اور خواہ صریح الفاظ سے ہو یا کنایہ اور خواہ رخصتی سے پہلے ہو یا بعد میں یہاں دو باتیں قابل غور ہیں۔ اوّل یہ کہ طلاق کے مؤثر ہونے کے معنی کیا ہیں دوسرے یہ کہ طلاق کے مؤثر ہونے کے متعلق قرآن وسنت کے احکام کیا ہیں۔ اسی سے۔

یہ اندازہ ہو جائے گا کہ یہ قانون قرآن و سنت سے کس حد تک ہم آہنگ ہے۔

شرعاً اور عقلاً طلاق کے دو اثر ہوتے ہیں۔ ایک طلاق دینے والے شوہر پر عورت کا حرام ہو جانا — دوسرے عورت کا دوسروں کے نکاح کے لئے حلال ہو جانا۔

مذکورہ دفعات قانون سے واضح ہے کہ کسی طلاق کا کوئی اثر نوے دن سے پہلے مرتب نہ ہوگا۔ اس کے بالمقابل قرآن و سنت کے احکام دیکھئے۔

سورۂ احزاب (۴۹) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ۝ اس آیت کی رو سے وہ عورت جس کے ساتھ خلوت نہیں ہوئی اگر اس کو طلاق دیدی گئی اس کے حق میں طلاق کے دونوں قسم کے اثر یعنی شوہر اول کے لئے حرمت اور دوسروں کے لئے حلت فوری ہے۔ ایک گھنٹہ کا بھی کوئی انتظار نہیں اور عائلی قانون اس کے لئے بھی نوے دن تک کسی قسم کا اثر تسلیم نہیں کرتا۔

سورہ طلاق کی پہلی آیت يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ الخ اس آیت میں یہ حکم ہے کہ طلاق عدت کے وقت دی جائے صحیح بخاری میں بروایت ابن عمرؓ اس کی یہ تشریح مذکور ہے کہ ایسے زمانہ طہارت میں طلاق دی جائے جس میں اس کے ساتھ مباشرت نہ ہوئی ہو۔

اگر طلاق کا لفظ زبان سے نکلنے کے ساتھ اثر انداز نہیں ہوتا تو اس حکم کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی اور اس معاملہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ پر جو اپنی زوجہ کو بحالت حیض طلاق دینے کی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب فرمایا اس کی کوئی وجہ نہیں رہتی۔

سورۂ بقرہ آیت ۲۲۸ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (الی) وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا۔ اس آیت میں قرآن حکیم نے مرد کی زبان سے طلاق کا لفظ نکلتے ہی اس کی بیوی کو مطلّقہ کا نام دے کر یہ بتلا دیا کہ طلاق کا اثر اول یعنی شوہر کے لئے حرام ہونا فوراً قائم ہوگیا۔ البتہ دوسرا اثر کہ دوسر

شخص سے نکاح کرسکیں اس کو عدت پورے ہونے پر موقوف کیا ہے۔

نیز شوہر کو یہ حق دیا ہے کہ عدت کے دوران میں اپنی طلاق سے شرائط رجعت کے موافق رجوع کرلے۔ اگر طلاق اثر انداز ہی نہ ہوتی تو بیویوں کو مطلقات کا نام دینے اور شوہروں کو رجعت کا حق دینے کے کوئی معنے نہیں ہوتے ـــ اسی طرح تمام آیات قرآن متعلقہ طلاق کا مفہوم یہی ہے کہ طلاق کا اثر اول یعنی شوہر کے لئے قبل از رجعت حرام ہوجانا لفظ طلاق کے زبان سے نکلتے ہی شروع ہوجاتا ہے البتہ اثر دوم یعنی دوسروں کے لئے نکاح حلال ہونا۔ یہ عدت گذرنے پر موقوف ہے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین وصحابہ کرام کے تمام فیصلے اس پر واضح ثبوت ہیں۔

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ اَلنِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالرَّجْعَةُ۔ اور بروایت حسنؒ اس حدیث میں یہ الفاظ بھی منقول ہیں۔ مَنْ طَلَّقَ اَوْحَرَّمَ اَوْنَكَحَ اَوْاَنْكَحَ جَادًّا اَوْلَاعِبًا فَقَدْ جَازَ عَلَيْهِ (ابن)

جس میں اس کی وضاحت ہے کہ ہنسی مذاق میں بغیر ارادہ کے الفاظ طلاق کہہ دینے کو بھی فوری طور پر مؤثر قرار دیا گیا ہے۔

(۲) حضرت عائشہ رضہ کے ایک غلام نے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دیدیں تو حضرت عائشہ رضہ عثمان غنی رضہ زید بن ثابت وغیرہ صحابہؓ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ اب وہ اس کے پاس نہ جائے (کنز منہ ۱۶۰ برمز ابن ماجہ)

(۳) ایک شخص نے اپنی بیوی کو کنایہ کے الفاظ سے طلاق دی تو فاروق اعظم نے اس کو بیت اللہ کے دروازہ اور حجر اسود کے درمیان کھڑا کر کے قسم دی کہ صحیح بتلاؤ ان الفاظ سے تمہاری نیت کیا تھی اس نے اقرار کیا کہ طلاق مراد تھی۔ فاروق اعظم رضہ نے اسی وقت دونوں میں تفریق کردی (بخاری ومسلم)

(۴) حضرت فاروق اعظم رضہ نے فرمایا کہ جو شخص اپنی بیوی کو تین طلاق بیک وقت دیدے۔ اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کی عورت اس سے جدا ہوگئی۔ (کنز برمز مصنف ابن ابی شیبہ)

(۵) ایک شخص نے اپنی بیوی کو بلفظ حرام طلاق دی تو حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے یہ فیصلہ دیا کہ اس کے لئے اس عورت کے ساتھ مباشرت اسی وقت حرام ہو گئی (کنز برمز جامع عبدالرزاق)

(۶) اسی طرح کا ایک فیصلہ حضرت فاروق اعظم کا بھی منقول ہے (بخاری و مسلم)

اس کے مقابل عائلی قانون نوے دن پورے ہونے سے پہلے طلاق کا کوئی اثر تسلیم نہیں کرتا۔ اسی وجہ سے ضمن (۴) میں ثالثی کونسل کو مصالحت کرانے کے لئے مامور کرتا ہے جو حرمت ثابت ہو چکنے کے بعد ان دونوں کو حرام کی ترغیب دینے کے مرادف ہے۔ اور اگر مصالحت سے مراد واضعان قانون کی نظر میں رجعت یا منسوخی طلاق ہے تو وہ بھی ہر طلاق میں نہیں ہو سکتی۔ صرف طلاق رجعی میں ہو سکتی ہے جو صریح الفاظ طلاق کے ساتھ ایک یا دو مرتبہ تک دی گئی ہو۔ اور جس طلاق میں بالکل رشتہ زوجیت قطع کرنے کے الفاظ بہ نیت طلاق کہے گئے ہوں جیسے حرام بائن وغیرہ اس میں رجعت یا مصالحت کا از روئے قرآن و سنت کوئی امکان نہیں۔ جیسا کہ فاروق اعظم رضہ اور علی مرتضیٰ رضہ کے مذکور الصدر فیصلوں سے ثابت ہے۔ درال حالیکہ عائلی قانون علی الاطلاق ان میں مصالحت کرانے کی سعی کرتا ہے یہ کھلا ہوا تصادم ہے۔ اس کی مزید تفصیل دفعہ ۷ ضمن ۶ کے تحت میں آئے گی۔ اور قرآن کریم میں جس مصالحتی تحکیم کا ذکر ہے وہ تو طلاق سے پہلے رفع نزاع کیلئے ہے تاکہ طلاق تک نوبت ہی نہ پہنچے۔ اور اس میں اس کی رعایت ہے کہ معاملہ صرف دونوں کے خاندان ہی تک محدود رہے غیروں کی مداخلت نہ ہو۔ فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا میں اس کی تصریح ہے۔ عائلی قانون نے اس کے بالکل برعکس طلاق ہو جانے کے بعد مصالحتی کونسل کا کام شروع کیا اور اس میں یونین کے چیرمین کا اپنی طرف سے اضافہ کر کے وہ مصلحت بھی ختم کر دی کہ زوجین کے نزاع میں کسی غیر کی مداخلت نہ ہو کیوں کہ اس سے فریقین کی رسوائی اور نزاع بڑھ جانے کا امکان زیادہ ہے۔

دفعہ ۷، ضمن ۵

اگر طلاق کے اعلان کے وقت بیوی حمل سے ہو تو طلاق اس وقت تک مؤثر نہیں ہوگی جب تک ذیلی دفعہ ۳ میں مذکورہ مدت یا مدت، حمل (جو بھی زیادہ ہو) ختم نہ ہو جائے۔

قرآن و حدیث

ضمن ۳ و ۴ کے بیان میں واضح کیا جا چکا ہے کہ طلاق کے دو اثر ہوتے ہیں پہلے شوہر کے لئے حرمت اور دوسرے کے لئے حلت اثر اول تمام نصوص قرآن و سنّت کی رو سے اسی وقت ثابت ہو جاتا ہے جس وقت الفاظ طلاق زبان یا قلم سے نکلے۔ اور اثر دوم عدت گزرنے پر موقوف رہتا ہے۔ پھر اثر دوم کے لئے قرآن کریم نے حاملہ عورت کی عدت وضع حمل قرار دی ہے۔ خواہ وہ کتنی ہی قلیل یا کثیر مدت میں واقع ہو قرآن کی تصریح اس میں بالکل واضح ہے۔

وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ یَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (سورہ طلاق) اس کا مقتضی یہ ہے کہ اگر طلاق کے ایک ہی دن بعد وضع حمل ہو جائے تو عدت ختم ہو گئی۔ اور نکاح ثانی اس کے لئے حلال ہو گیا۔ اس کی اولاد ثابت النسب وارث ہے۔

مگر ہمارا عائلی قانون کہتا ہے کہ ابھی نو اسی دن تک طلاق مؤثر نہیں۔ نہ یہ عورت اپنے طلاق دینے والے کے لئے حرام ہے نہ دوسرے شخص سے اس کا نکاح حلال ہے اور جب نکاح جائز نہیں تو جو اولاد اس سے ہوگی۔ وہ قانونی اولاد نہ ہونے کے سبب وراثت سے محروم ہوگی یہ کھلا ہوا تصادم ہے قرآن سے۔

دفعہ ۷، ضمن ۶

ایسی بیوی کے لئے جس کا نکاح دفعہ ہذا کے تحت مؤثر شدہ طلاق کی وجہ سے فسخ ہو چکا ہو کسی اور شخص سے شادی کئے بغیر اسی خاوند سے دوبارہ شادی کرنے میں کوئی امر مانع نہیں ہوگا تاوقتیکہ ایسا فسخ نکاح تیسری مرتبہ اسی طرح مؤثر نہ ہو چکا ہو۔

قرآن و حدیث | اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ (الآیۃ) فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ۔ (سورہ بقرہ)

ان دونوں آیتوں کا مقتضیٰ یہ ہے کہ دو مرتبہ کی طلاق تک تو رجعت یا آپس میں نکاح ثانی ہو سکتا ہے مگر تیسری طلاق ہو جائے تو وہ رجعت اور آپس میں دوبارہ نکاح سے مانع ہے جب تک دوسرے مرد سے شادی اور پھر اس کی موت یا طلاق واقع نہ ہو جائے۔ آیت مذکورہ کی تشریح ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ سے ابوداؤد میں اس طرح منقول ہے کہ زمانہ جاہلیت کا رواج یہ تھا کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو کتنی طلاقیں دے ڈالے بہر صورت اس کو رجعت کا حق رہتا تھا اور مظلوم بیوی کو اس سے چھٹکارا حاصل ہونے کی کوئی صورت بجز اس کے نہ تھی کہ وہ خود ہی چھوڑ دے۔ قرآن کریم کی آیت مذکورہ اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ۔ نے جاہلیت کی اس رسم کو باطل کرکے یہ حکم دے دیا کہ تین طلاق کے بعد رجعت کا کوئی حق نہیں بلکہ اب اس کا دوبارہ نکاح جدید بھی اس عورت کے ساتھ بغیر دوسری شادی اور پھر اس سے جدائی کے نہیں ہو سکتا۔ (ابوداؤد) ہمارا عائلی قانون پھر قرآن کے خلاف عہد جاہلیت کی رسم کو زندہ کرنا چاہتا ہے کیونکہ عائلی قانون نکاح جدید میں کوئی مانع نہیں قرار دیتا۔ جب تک پہلی تین طلاقیں اس قانون کے مفروضہ طریقہ کے مطابق موثر ہو کر ثابت نہ ہو چکی ہوں۔ اور یہ بات ضمن ۳-۴ کے تحت واضح کی جا چکی ہے کہ قرآن و سنت کی رو سے ہر طلاق زبان یا قلم سے نکلتے ہی مؤثر ہو جاتی ہے اس کے مؤثر ہونے میں نوے دن کی مفروضہ شرط جو اس قانون نے لگائی ہے وہ بالکل قرآن و سنت کی تحریف اور ان سے کھلا تصادم ہے اس لئے جب کسی شخص نے تین طلاقیں دیدیں تو وہ خود بخود فوراً موثر بھی ہو گئیں۔ ان کے بعد بغیر دوسری شادی کے آپس میں نکاح نہیں ہو سکتا ۔۔۔۔ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اس پر صحابہ کرام کا اجماع نقل کیا ہے اور امت کے چاروں امام ابوحنیفہ رح شافعی رح مالکؒ احمد بن حنبل رح رحمہم اللہ تعالیٰ اس پر متفق ہیں بلکہ بہت سے اہل ظاہر اہل حدیث بھی اس

میں متفق ہیں جیسے ابن حزم اندلسی اور یہ بات ہر کسی لکھے پڑھے آدمی سے مخفی نہیں کہ پوری دنیائے اسلام بجز عدد قلیل کے انہیں ائمہ مجتہدین کو قرآنی قانون کی تعبیر میں حجت (اتھارٹی) تسلیم کرتی ہے۔ قرآن وسنت کے قانون کی کوئی تعبیر ان کے خلاف قابلِ اعتماد نہیں سمجھتی اور پاکستانی عوام کی اٹھانوے فی صد اکثریت حنفی المذہب ہے اگر دوسرے اماموں کی فقہ میں گنجائش بھی ہوتی جب بھی ملک کی اتنی بڑی اکثریت کے مذہبی مسلک کے خلاف کوئی قانون بنانا صحیح نہ ہوتا اور حقیقت تو یہ ہے کہ یہ قانون کسی بھی اسلامی فرقہ کی فقہ کے موافق نہیں کیوں کہ جو حضرات تین طلاق کو ایک قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک بھی ایک طلاق تو فوراً ہو جاتی ہے اور اگر تین طلاقوں کو تین طہروں میں متفرق کرکے دیا جائے تو تینوں طلاقیں ہو جاتی ہیں اور وہی حکم ہوتا ہے کہ دوسری شادی اور پھر اس سے جدائی کے بغیر پہلے شوہر سے نکاح نہیں ہو سکتا۔ موجودہ قانون دو وجہ سے ان کے فقہ کے بھی خلاف ہے کیوں کہ ان کے نزدیک تین طلاق سے کم از کم ایک طلاق تو ہو جاتی ہے مگر یہ قانون اس کو ایک طلاق بھی تسلیم نہیں کرتا اور اسی طرح تین طہروں میں تین طلاق دینے کی صورت میں بھی بغیر دوسری شادی کے اس کو شوہر اول سے نکاح کی اجازت دیتا ہے اس وقت نمونے کے طور پر اس قانون کا خلاف شرع اور عوام کے لئے موجب فتنہ ہونا ظاہر کرنے کے لئے اتنی ہی عرضداشت پر اکتفا کرتا ہوں۔ پورے قانون کی تفصیلی خامیاں مطلوب ہوں تو پوری تفصیل کے ساتھ بھی پیش کی جا سکتی ہیں۔

چند تجاویز

ملک وملت کی فلاح اور حکومت وعوام کے باہمی تعلقات کی خوشگواری کے پیش نظر میری اپنی محدود بصیرت کے مطابق موجودہ صورت حال کو کسی فتنہ اور خلفشار کا موجب بننے سے روکنے کے لئے بترتیب ترجیح تین صورتیں ہیں۔

(۱) موجودہ آرڈیننس نیز ازدواجی کمیشن کی سفارشات کو منسوخ کرکے ایک نئے کمیشن کا تقرر کیا جائے جس میں ایسے افراد ہوں جن کی شریعت فہمی پر ملک کے عوام

کو پورا اعتماد ہو۔ نیز ایسے افراد بھی شامل کئے جائیں جو ملک کے موجودہ قانون سے بھی واقف ہیں اور شریعت اسلام کے حکم و منشا کو اس فریم میں چسپاں کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

(۲) موجودہ آرڈی نینس کو صرف منسوخ کر دیا جائے اور اس مسئلہ کو سردست پارلیمنٹ کے آنے تک موخر کر دیا جائے۔

(۳) اگر موجودہ آرڈی نینس کے منسوخ کرنے میں حکومت اپنے وقار کے لئے کوئی گزند محسوس کرے تو کم از کم یہ ہو کہ نہ اسے نافذ کیا جائے نہ منسوخ بلکہ جیسے سابقہ حکومتوں نے اسے تعطل و التوار میں ڈال رکھا تھا۔ اسی طرح سردست اس مسئلہ کی طرف سے سکوت برتا جائے اور پھر کسی موقع پر اس کو صحیح اصول پر جاری کرنے کا اہتمام کیا جائے۔ اس وقت ملک کے سامنے اس سے بہت زیادہ اہم مسائل کی موجودگی کا مقتضی بھی یہی ہے۔

واللہ الموفق والمعین ، بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

اضافہ بعض دفعات

جو مختصر تبصرہ میں اختصار کی وجہ سے رہ گئی تھیں!

عائلی قانون دفعہ ۱۲

کمسن بچوں کی شادی پر پابندی

اس دفعہ کی رو سے کسی لڑکی کا نکاح سولہ سال اور لڑکے کا اٹھارہ سال کی عمر سے پہلے کرنا جرم قرار دیا گیا ہے۔

قرآن کریم کا فیصلہ اس بارہ میں ملاحظہ ہو

(۱) وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ

اَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ (سورۂ طلاق) اس آیت میں ان لڑکیوں کی عدت طلاق تین ماہ بیان کی گئی ہے جنھیں ابھی تک حیض نہیں آیا۔ ظاہر ہے کہ عدت کا سوال طلاق کے بعد ہی ہو سکتا ہے اور جب تک نکاح صحیح نہ ہو طلاق کا کوئی احتمال ہی نہیں اس لئے اس آیت نے نابالغ لڑکیوں کے نکاح کو واضح طور پر جائز قرار دیا ہے مگر عائلی قانون سولہ یا اٹھارہ سال کی عمر سے پہلے نکاح کی اجازت نہیں دیتا یہ قرآن کریم سے کھلا ہوا تصادم ہے۔

(۲) صحیح بخاری و صحیح مسلم میں اور تمام کتب احادیث میں صحیح اسناد کے ساتھ مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہ رضؓ کے ساتھ جب نکاح ہوا تو اس وقت حضرت عائشہ رضؓ کی عمر چھ سال تھی اور جب رخصتی ہوئی تو ۹ سال، مگر عائلی قانون اس عمر کے نکاح کو ناجائز قرار دیتا ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

(۳) علامہ ابوبکر جصاص رازیؒ نے احکام القرآن میں محمد بن اسحٰق رحؒ کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ رضؓ کے صاحبزادے سلمہ کا نکاح حضرت حمزہ کی لڑکی سے اس وقت کر دیا تھا جب کہ یہ دونوں چھوٹے بچے تھے۔ پھر عجیب اتفاق یہ ہوا کہ دونوں کا بچپن ہی میں انتقال ہو گیا۔

(۴) علامہ جصاصؒ نے احکام القرآن میں اور حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں تمام صحابہؓ اور تابعین اور فقہائے امت کا اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ کمسنی اور نابالغی کی حالت میں نکاح جائز ہے۔

نوٹ:۔ صغر سنی کے نکاحوں میں عام طور پر جو خرابیاں دیکھی جاتی ہیں۔ ان کے پیش نظر اس کی حوصلہ افزائی تو بیشک نہ ہونی چاہیے۔ ترغیبی صورتیں اس کے انسداد کی اختیار کی جائیں تو بہتر ہے مگر قانونی پابندی لگا کر قرآن کے حلال کو حرام و جرم قرار دینا قرآن کی مخالفت ہے جو کسی طرح گوارا نہیں کی جا سکتی۔ پھر عائلی قانون نے جو سولہ سال نکاح کی عمر مقرر کی ہے تجربہ اور مشاہدہ یہ ہے کہ لڑکی عموماً تیرہ چودہ سال کی عمر میں اور لڑکا چودہ پندرہ سال میں بالغ ہو جاتے ہیں۔ بلوغ کے بعد بھی دو تین سال

تک ان کو نکاح سے قانوناً روکنا بسا اوقات ان کے لئے حرام کا سبب بن سکتا ہے جس کے روکنے کے لئے ہمارے قانون میں کوئی دفعہ نہیں یہ کس قدر شرمناک معاملہ ہوگا کہ ایک مسلمان لڑکا یا لڑکی زنا کرے تو قانون اس کو کچھ نہ کہے اور نکاح کرے تو اس پر سزا جاری ہو۔ بعض اوقات لڑکی یا لڑکے کے اولیار کوئی خرابی محسوس کر کے اس کا نکاح فوری کر دینا ہی ضروری سمجھتے ہیں اس قانون کی رو سے وہ پابند ہوں گے کہ ان کو حرام کاری میں مبتلا ہوتے ہوئے دیکھتے رہیں نکاح نہ کر سکیں۔

مفاسد کا شرعی علاج چوں کہ صغر سنی کا نکاح بچوں کے اولیار کرتے ہیں۔ اس میں احتمال ہے کہ بچوں کے مصالح کی پوری رعایت نہ ہو اس لئے شریعت اسلام نے اس کا تدارک یہ کر دیا ہے کہ بالغ ہونے کے بعد ان کو اپنا نکاح فسخ کرانے کا اختیار دے دیا ہے۔ البتہ باپ دادا کی شفقت بھی اولاد پر غیر معمولی ہوتی ہے اور اولاد کے مصالح کو اولاد سے بھی زیادہ یہ جانتے سمجھتے ہیں اس لئے باپ دادا کے کئے ہوئے نکاح کو فسخ کرانے کا اختیار عام طور پر نہیں دیا گیا۔ مگر اس میں بھی اگر کسی موقع میں یہ ثابت ہو جائے کہ باپ یا دادا نے کسی اپنی نفسانی غرض یا لالچ کے سبب اولاد کا نکاح نابالغی میں کر دیا ہے تو قاضی یا مسلم حاکم اس کو بھی فسخ کر سکتا ہے۔

اس خیار فسخ کی وجہ سے وہ تمام خرابیاں دور ہو سکتی ہیں جو نکاح صغر سنی میں متصور ہیں۔

عائلی قانون دفعہ ۵

شادی بیاہ کی رجسٹریشن

ذیلی (۴) ہر وہ شخص جو ذیلی دفعہ (۳) مذکورہ بالا کی خلاف ورزی کرے گا۔ وہ قید محض جس کی میعاد تین ماہ ہو سکتی ہے یا جرمانہ جو ایک ہزار روپے تک ہو سکتا ہے یا ہر دو سزاؤں کا مستوجب ہوگا۔

فیصلہ قرآن وحدیث ملاحظہ ہو اگر اس قانون کا منشا یہ ہے کہ جو نکاح رجسٹریشن کے بغیر عمل میں آئے وہ قانوناً

نکاح ہی نہ قرار دیا جائے تب تو یہ دفعہ قرآن وسنت اور اجماع امت کے واضح ارشادات کے بالکل خلاف ہے نہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کے شرائط میں رجسٹری کرانے کو کہیں دخل دیا ہے اور نہ پوری امت نے اس کو شرط سمجھا ہے۔

اور اگر منشا یہ ہے کہ نکاح تو تسلیم کیا جائے مگر خلاف ورزی قانون کی بنا پر اس کو سزا دی جائے تو یہ ایک خالص انتظامی معاملہ ہے۔ بد نظمی اور جعلسازی کو روکنے کے لئے حکومت کی طرف سے کوئی ایسا اقدام تو مناسب ہے مگر اس پر اتنی شدید سزاؤں کا کوئی جواز نہیں ہے۔ ہر برائی کو سزاؤں ہی کے ذریعہ روکنے کا تصور کچھ اچھا نہیں۔ غور کیا جائے کہ جائیدادوں کے بیعناموں کا رجسٹریشن بھی تو ایک حیثیت سے ضروری ہی سمجھا جاتا ہے مگر اس کی خلاف ورزی پر کوئی سزا تجویز نہیں کی گئی۔ اہل معاملہ کے لئے اتنی ہی سزا اس بارہ میں کافی ہوتی ہے کہ غیر رجسٹری شدہ بیعنامے، ہبہ نامے وغیرہ کا کوئی نزاع جب عدالت میں پہنچتا ہے تو عدالت اس کو جائز دستاویز قرار نہیں دیتی بلکہ ایک زبانی معاملہ یا معاہدہ کی حیثیت دے کر ثبوت طلب کرتی ہے۔ جس میں اہل معاملہ کو دشواریوں سے بچنے کے لئے پورے ملک میں رجسٹریشن کا ضابطہ خود بخود لازمی ہو گیا۔ کوئی بھی سمجھدار آدمی کسی بیعنامے، ہبہ نامہ، رہن نامہ کو بلا رجسٹری نہیں رہنے دیتا۔ قرآن کریم نے قرض ادھار کے معاملات کو کتابت میں لانے کی ہدایت دی ہے تاکہ بعد میں کسی نزاع کی صورت نہ بنے لیکن یہ ہدایت ہدایت ہی کے درجہ میں رکھی ہے۔ کوئی قانون نہیں بنایا۔ جس کی خلاف ورزی قابل سزا جرم ہو۔

ارشاد قرانی یہ ہے:

اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاکْتُبُوْہُ الاٰیۃ۔

یعنی جب تم کوئی معاملہ کسی مدت تک اُدھار کا کرو تو اس کو لکھ لو۔

اگر یہی طریق کار نکاح کے رجسٹریشن میں ہو جائے تو بلاشبہ انتظامی مقصد پورا ہو جائے گا اور لوگوں کو سزاؤں کے چکر سے بھی نجات مل جائے گی. کیوں کہ بہت سے پہاڑی اور جنگلی علاقے ایسے بھی ہیں جو رجسٹریشن کے لئے دور دراز کا سفر کئے بغیر رجسٹریشن نہیں کرا سکینگے

دفعہ ۱۳

حقوق تنسیخ نکاح

اس دفعہ کے پیرا دوم الف میں کہا گیا ہے کہ اگر خاوند نے موجودہ عائلی قوانین کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایک اور شادی کرلی ہے اس کی بیوی کو حق تنسیخ نکاح حاصل ہوگا۔ نیز پیرا ہفتم میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی لڑکی کے والد یا سرپرست نے اس کی شادی سولہ سال کی عمر سے پہلے کردی ہے تو اس لڑکی کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

فیصلہ قرآن وحدیث ملاحظہ ہو

اس دفعہ سے صاف ظاہر ہے کہ ہمارے واضعینِ قانون تعدد ازدواج یا کمسنی کی شادی سے پیدا ہونے والے مظالم ومفاسد کی وجہ سے عورت کو تنسیخ نکاح کا حق نہیں دے رہے بلکہ تعدد ازدواج اور کمسنی کی شادی ان کے نزدیک بذاتِ خود ایک برائی ہے، اسی لئے وہ دوسری شادی کرلینے کے بعد فوراً عورت کو فسخ نکاح کا حق دیتے ہیں، قطع نظر اس سے کہ اُس مرد نے اپنی پہلی بیوی پر ظلم کیا ہے یا نہیں؟ اور اس تصور کا قرآن وسنت سے متصادم ہونا ہم دفعہ ۶ اور دفعہ ۱۲ کے تحت بیان کرچکے ہیں۔ پھر اس دفعہ کی رو سے اگر ایک شخص دوسری شادی کرنے کے بعد اپنی دونوں بیویوں میں عدل کرتا ہے کسی پر کوئی ظلم نہیں کرتا تو اس صورت میں بھی اس کی پہلی بیوی کو یہ اختیار ہوگا کہ وُہ عدالت میں فسخ نکاح کا دعویٰ دائر کرکے شوہر سے اپنا رشتۂ زوجیت منقطع کرلے اور ظاہر ہے کہ یہ چیز اسلامی شریعت کے بالکل خلاف ہے۔ کیوں کہ اگر شوہر عدل سے کام لے تو قرآن کریم دو شادیاں کرنے پر کوئی اخلاقی پابندی بھی عائد نہیں کرتا۔ اور پہلی بیوی کو اس صورت میں حقِ فسخ بالکل حاصل نہیں، اس لئے عورت کو

حق فسخ تو صرف اس صورت میں حاصل ہوتا ہے جبکہ شوہر اس پر کوئی ناقابل برداشت ظلم کر رہا ہو، مذکورہ صورت میں اس پر کوئی ظلم نہیں ہو رہا لہٰذا اس صورت میں قرآن کریم کا واضح فیصلہ یہ ہے کہ بیدہ عقدۃ النکاح یعنی نکاح کی گرہ مرد ہی کے ہاتھ میں ہے، اسی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اس گرہ کو کھول دے یا باندھے رکھے، قرآنِ کریم نے یہاں حصر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عورت کو یہ اختیار حاصل نہیں۔

اسی طرح اگر کوئی لڑکی سولہ سال کی عمر سے پہلے بیاہ دی جاتی ہے تو بلوغ سے قبل بھی اسے فسخ نکاح کا حق اس دفعہ کی رو سے دیا گیا ہے، حالاں کہ نابالغ بچوں کو صرف عقل و شرع کی نظر میں بلکہ ہر حکومت و ملت کے قانون میں بھی اس کا اہل نہ سمجھا گیا کہ وہ اپنا نکاح خود کرلیں یا کئے ہوئے نکاح کو فسخ کردیں۔ اس میں نہ علماء امت میں دو رائیں ہو سکتی ہیں نہ عقلائے دنیا ہی اس کو صحیح قرار دے سکتے ہیں۔

اختصار کے ساتھ جو کچھ اس وقت پیش کیا گیا ہے یہ بھی اتنی بات سمجھنے کے لئے بالکل کافی ہے کہ موجودہ عائلی قانون کی بیشتر دفعات قرآن و سنت کے بالکل مخالف ہیں۔ مزید تشریح یا شبہات کے جوابات کی ضرورت محسوس کی جائے تو وہ بھی پیش کی جاسکتی ہے۔

اللّٰھم وفقنا لما تحب و ترضی من القول والفعل والعمل والنیۃ والھدی انک علی کل شئ قدیر۔

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

۱۲ر شعبان سنہ ۱۳۸۲ھ　۹ر جنوری سنہ ۱۹۶۳ء

عائلی معاملات میں اصلاحِ مفاسد کا صحیح طریقہ

کہا جاتا ہے کہ عائلی قوانین پر بحث کے وقت علماء دین نے یہ تو بار بار کہا کہ جاری کردہ قوانین خلاف شرع ہیں لیکن جن مفاسد اور خرابیوں کی روک تھام کے لئے اجراء قوانین کی ضرورت پیش آئی ہے ان کی اصلاح کی جائز اور شرعی صورتیں مثبت انداز میں بیان نہیں کی گئی۔

اگرچہ یہ شکوہ اس لئے بیجا ہے کہ جب ایک غلط چیز سامنے لائی گئی تو اس پر کلام کرنے والے کے پیش نظر اس غلط کی غلطی ہی کا اظہار ہوتا ہے اصلاح مفاسد کی صحیح صورت قرآن وسنت کی رو سے کتب فقہ میں مدون موجود ہے اس کے متعلق اُس وقت اتنا ہی کہا جا سکتا ہے کہ ان کو صحیح کرنے کے لیے قرآن وسنت کے ماہر علماء دین کی طرف رجوع کیا جائے۔ عائلی قوانین کے بارہ میں بھی یہی ہوتا رہا کہ اُن کے خلاف قرآن وسنت ہونے کا بیان اور ان کی اصلاح کے لئے ایسے علماء دین کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت کا اظہار کیا جاتا جن کی شریعت فہمی پر ملک کے اکثر مسلمانوں کو اعتماد ہو۔ لیکن ذمہ داروں کی طرف سے اس طرح کا کوئی اقدام نہ ہوا۔ ورنہ بہت آسانی کے ساتھ مفاسد کی اصلاح کے لئے شرعی حدود میں مناسب تجاویز سامنے آسکتی تھیں۔

بہرحال اس وقت خانگی اور عائلی نزاعات اور مفاسد کی اصلاح کے لئے اجمالی طور پر کچھ ایسی صورتیں ذکر کی جاتی ہیں۔ جو از روئے قرآن وسنت جائز ودرست ہیں۔ جاری کردہ عائلی قوانین کی پانچ دفعات خلاف شرع ہونے کی حیثیت سے زیر بحث ہیں۔

دفعہ ۴ یتیم پوتہ نواسہ کی وراثت

دفعہ ۵ نکاح کا رجسٹریشن

دفعہ ۶ تعددِ ازدواج

دفعہ ۷ طلاق وعدت کے مسائل

دفعہ ۱۲ نکاح میں عمر کی پابندی

ان میں سے ہر دفعہ میں پیش آنے والے مفاسد اور نزاعات اور ان کے انسداد و اصلاح کی شرعی صورت کیا ہے اس پر تفصیلی تجاویز سے پہلے ایک اہم تجویز قابل نظر ہے جس کے بغیر کوئی اصلاحی اسکیم ہرگز کامیاب نہیں ہوسکتی اگر جائز و ناجائز اور خلاف یا موافق شرع اسلام ہونے سے بھی قطع نظر کرکے موجودہ قوانین ہی کو تسلیم کرلیا جائے تو وہ بھی بغیر اس تجویز کے ہرگز کسی مفسدہ اور جھگڑے کا کامیاب علاج ثابت نہیں ہوسکتے۔ اور وہ ہے عدالتی نظام کی اصلاح جس کی ناقابل تحمل گرانی اور سالہاسال کی دفترگردی اور قدم قدم پر رشوت ستانی کی آفتوں نے مظلوم کے لئے دادرسی کے راستے بند کر رکھے ہیں۔

تجویز اول: عدالتی نظام کی اصلاح

کسی باخبر انسان پر مخفی نہیں رہ سکتا کہ آج کے بڑھتے ہوئے جرائم اور مظالم خواہ وہ عائلی معاملات سے متعلق ہوں یا دوسرے شعبہائے زندگی سے ان کا بڑا سبب محض قانون کا ناقص ہونا نہیں بلکہ سب سے بڑا سبب عدالتی نظام کی ابتری ہے جہاں مظلوم کو انصاف حاصل کرنے کے لئے اتنے مظالم سہنے پڑتے ہیں کہ ان کے مقابلے میں وہ اصل ظلم پر صبر کرنے کو ترجیح دیتا ہے انصاف کی اتنی قیمت ادا کرنا پڑتی ہے جو ظالم کے ظلم، چور کی چوری سے بعض اوقات بڑھ جاتی ہے۔ سالہاسال تک دفترگردی اور چپراسی سے لے کر اوپر تک ایک ایک کی خوشامد اور اس کے اوپر رشوت کی بھرمار کے بعد بھی انصاف ملنے کا اطمینان نہیں ہوتا۔

اس طویل بھول بھلیاں میں صرف ایسے ہی لوگ آسانی سے داخل ہوسکتے ہیں جو یا تو پیشہ ور مقدمہ باز ہیں اور یا پھر اتنا فالتو سرمایہ رکھتے ہیں کہ ہر قانون کو پیسہ کے ذریعہ خرید سکیں۔

ایسے حالات میں وہ غریب عورت جس کا کوئی والی وارث نہیں اور شوہر نے اس پر ظلم کیا ہو اسے ان عدالتوں تک اس کی پہنچ کا کیا امکان ہے۔

شاید نئے قانون میں انہیں آفتوں کا حل یونین بورڈ کے ذریعہ نکالا گیا ہے مگر اس بورڈ کی ہیئت ترکیبی جیسے افراد سے متشکل ہوتی ہے وہ سب پر عیاں ہے کہ ان کے لئے قانوناً یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ کوئی خواندہ اور شریف آدمی ہوں کسی قانون شرعی یا غیر شرعی کی واقفیت کا تو سوال ہی کیا ہے۔ ایسے بورڈ سے کسی انصاف یا صحیح فیصلہ کی توقع رکھنا اپنے آپ کو فریب دینے کے سوا کیا کہا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ایک ہی سال کی قلیل مدت میں واقعات نے اس نظام کے ناکارہ ہونے کے ناقابل فراموش ثبوت مہیا کر دیئے ہیں اور دیکھنے والوں نے دیکھ لیا کہ یہ جاری کردہ عائلی قانون غلط و صحیح کی بحث سے الگ ہوکر بھی اس نظام کی ابتری کے سبب کسی مرض کی دوا ثابت نہیں ہوا۔ اس لئے عام جرائم کے انسداد یا مظلوم عورتوں کی مشکلات کے حل کے لئے کوئی بھی قانون بنانے سے پہلے عدالتی نظام کی کوئی ایسی صورت تجویز کرنا ناگزیر ہے جس کے ذریعہ عام مظلوم اور بیکس غریب عورتیں انصاف حاصل کر سکیں۔

پورے نظام کی اصلاح تو ایک بہت بڑا کام ہے جس پر آسانی سے قابو پانا بھی ممکن نہیں ہے لیکن کم از کم عائلی اور ازدواجی مسائل کی حد تک فوری طور پر یہ صورت اختیار کی جائے۔

(۱) ہر ضلع میں خاص ان معاملات کے لئے ایک گشتی عدالت مقرر کی جائے جو تمام ملحقہ بستیوں میں دورہ کر کے ہر بستی کے معاملات اسی قصبہ میں طے اور مختتم کر سکے تاکہ گواہوں کی حاضری وغیرہ میں وقت کم سے کم صرف ہو۔

(۲) اس عدالت کا ضابطہ کارروائی خالص اسلامی طرز پر سادہ ہو۔ جس کی نظائر ان اسلامی ریاستوں میں اب بھی موجود ہیں جن میں اسلامی قانون جاری ہے۔ پاکستان میں بھی ریاست بہاولپور، سوات، قلات وغیرہ میں ریاستوں کے قیام تک جاری تھا۔

(۳) اس عدالت میں کسی مظلوم سے کورٹ فیس نہ لیا جائے۔ انصاف بالکل مفت ہونا چاہئیے۔

(۴) اس عدالت کے جملہ معاملات چوں کہ خالص مذہبی طرز کے ہوں گے اس لئے

اس کا حاکم مختار کوئی ایسا شخص ہونا چاہیئے جو صحیح معنی میں مسلمان ہو اور مسائل شریعت کو ان کے اصل ماخذوں سے سمجھنے کی مہارت رکھتا ہو اور اس کی شریعت فہمی پر عام مسلمانوں کو اعتماد ہو۔ اس کا نام جج رکھا جائے یا قاضی یہ اختیار ہے۔

(۵) اس عدالت کے تمام ملازمین میں صلاحیت کار کے علاوہ امانت و دیانت اور خدا ترسی کے اصول پر شدت سے نظر رکھی جائے جہاں رشوت کا خدشہ بھی ہو۔ تو اس کو بدلا جائے اور رشوت کا ثبوت مل جائے تو دوسرے محکموں سے زیادہ شدید سزا اس محکمہ کے رشوت خور کو دی جائے۔ اگر اس تجویز کو مفید سمجھا جائے تو اس کے نظام کا مکمل خاکہ چند ماہر علماء اور چند ماہرین قانون مل کر باسانی مرتب کر سکتے ہیں ـــــ یہ تو وہ تجویز ہے جو ہر قانون کے لئے ہر حال میں ضروری ہے۔ اس کے بغیر کوئی بہتر سے بہتر قانون بنانا بھی مرض کا علاج نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد ہر دفعہ کے متعلق تفصیلی نظر کے ساتھ اصلاح مفاسد کی تجویزیں ملاحظہ فرمائیے۔

دفعہ ۴

یتیم پوتے نواسے کی وراثت[1]

اس دفعہ کا منشا یہ ہے کہ جس شخص کے چند لڑکوں اور لڑکیوں میں سے ایک لڑکے یا لڑکی کی وفات اس کے حیات میں ہوگئی اور مرنے والے لڑکے لڑکی نے اولاد چھوڑی تو اس دادا یا نانا کی وفات کے وقت شرعی قاعدہ سے صلبی بیٹوں اور بیٹیوں کی موجودگی میں پوتے اور نواسے کو وراثت میں حصہ نہیں ملتا۔

موجودہ قانون نے ان کو حصہ دلانے کے لئے مرنے والے بیٹے یا بیٹی کو زندہ فرض کر کے اُن کا حصہ ان کی اولاد کو دلوایا ہے —— اس قانون کا منشاء اگر فی الواقع یتیموں پر رحمت و شفقت اور اُن کی مشکلات کا حل ہے تو ظاہر ہے کہ یہ مقصد مبارک اور عین مطابق قرآن و سنت ہے۔ پورا قرآن یتیموں کے حقوق سے بھرا ہوا ہے۔

مگر قرآن و سنت نے یتیموں کی کفالت کا مستقل قانون کے ذریعہ انتظام کیا ہے۔ کسی مرنے والے کی میراث کے موہوم حصہ پر ان کو نہیں چھوڑا وہ قانون یہ ہے :-

الف :- یتیم پوتے پوتیوں کی تمام ضروریات کی کفالت جب تک دادا زندہ ہے اُس کے ذمہ ہے اگر وہ اس میں کوتاہی کرے تو حکومت جبراً اس سے وصول کر کے یتیموں کا حق ادا کر دے گی۔

ب :- دادا کے انتقال کے بعد ان کی تمام ضروریات کی ذمہ داری اُن کے اُن رشتہ داروں پر درجہ بدرجہ عائد ہوتی ہے جو ان بچوں کے شرعی وارث ہو سکتے ہیں۔

---

[1] اس مسئلہ پر حضرت مفتی صاحب مدظلہم کا ایک مستقل رسالہ بھی بنام "یتیم پوتے کی میراث" عرصہ ہوا شائع ہوا تھا جس میں اس مسئلہ کو شرعی و عقلی دلائل سے واضح کیا گیا ہے۔ اب یہ رسالہ بھی جواہر الفقہ کے آخر میں لگا دیا گیا ہے۔

محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ، ۲۸/۳/۹۲ھ

مثلاً چچا۔ تایا۔ ماموں وغیرہ اور ان میں سے ہر ایک پر ذمہ داری اپنے اپنے حصہ وراثت کے تناسب سے ہوگی۔ قرآن کریم کا اس بارہ میں واضح ارشاد ہے وعلی الوارث مثل ذلک اور یہ چچا تایوں یا ماموؤں کا کوئی احسان و تبرع نہیں بلکہ ان پر شرعاً لازم و واجب ہے جو ان سے جبراً بھی وصول کیا جاسکتا ہے۔ دادا کے مرنے کے بعد اس کی وراثت کا حقدار شریعت اسلام میں جن چچا تایوں کو قرار دیا ہے انہیں پر یتیم بھتیجوں بھتیجیوں کے نفقہ اور ضروریات کی پوری ذمہ داری ڈالی گئی ہے۔ حصہ وراثت تو امر موہوم ہے کیوں کہ دادا کا ترکہ چھوڑنا ہی خود غیر یقینی ہے پھر حصہ وراثت کی مقدار معلوم نہیں۔ شریعت اسلام نے اس موہوم چیز پر یتیموں کے حقوق کو موقوف نہیں رکھا بلکہ ان کے دادا کی وراثت سے ان کو کچھ ملے یا نہ ملے ہر حال میں دادا کے بعد کی ذمہ داری ان پر ڈالی ہے۔

ج :۔ اگر دادا خود مفلس ہے یتیموں کی ذمہ داری اٹھانے کے قابل نہیں ہے تو ان کی زندگی میں بھی یہ ذمہ داری دوسرے قریبی رشتہ داروں پر بقاعدہ الاقرب فالاقرب عائد کی جائے گی۔

د :۔ اگر یتیموں کے رشتہ داروں میں کوئی بھی ان کی ذمہ داری اٹھانے کے قابل نہیں تو ان کی پوری ذمہ داری حکومت پر ہوگی وہ اصول شریعت کے مطابق بیت المال کا قیام عمل میں لائے اور اس کے ان مدات جو یتیموں اور مساکین کے لئے مقرر ہیں ان کی ضروریات کا تکفل کرے۔

ھ :۔ اور اگر دادا نانا کی میراث ہی میں سے یتیم پوتوں نواسوں کو حصہ دلانے پر کسی کو اصرار ہے تو اس کی بھی جائز صورت یہ ہے کہ جب ان کے کسی لڑکے یا لڑکی کا انتقال ہوا تو اوّلاً یہ دادا نانا خود ہی ان یتیموں کا خیال کر کے ایک تہائی مال کے اندر بقدر مناسب ان کو فوری طور پر ہبہ کر دیں یا مرنے کے بعد کے لئے وصیت کر دیں۔ اور اگر وہ خود نہیں کرتے تو یتیموں کے دوسرے اعزار و اقارب دادا نانا کو اس طرف توجہ دلائیں کہ وہ ان کے لئے وصیت کے ذریعہ مناسب حصہ مقرر کر دیں۔

احادیث صحیحہ میں اس کی ترغیب بھی دی گئی ہے اور بہت سے حضرات مفسرین کے

نزدیک سورۂ بقرہ کی آیت وصیت کی روسے بھی ان کو ایسی وصیت کر دینا کم از کم اولیٰ
وافضل ہے۔

دفعہ ۵

نکاح کا رجسٹریشن

اس قانون کا منشاء نکاح کے بارہ میں جعل سازی اور غلط کارروائیوں کا انسداد ہے۔ اس کے لئے کوئی انتظامی قانون بنانا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ اس قانون کی خلاف ورزی کی صورت میں اصل نکاح کو تسلیم کر کے اس کے تمام قانونی حقوق نسب وراثت وغیرہ کو قائم رکھا جائے۔

موجودہ قانون بھی اگرچہ اسی نوعیت کا ساتھ ہے لیکن اس کی خلاف ورزی پر جو شدید سزا اس قانون میں رکھی گئی ہے وہ مناسب نہیں اس کو وہی درجہ دیا جانا مناسب ہے جو تمام اہم معاملات جائدادوں وغیرہ کے رجسٹریشن کا ہے کہ اس کی خلاف ورزی پر کوئی تعزیری سزا نہیں۔ مگر رجسٹریشن کی صورت میں جو قانونی سہولتیں حاصل ہوتی ہیں بغیر رجسٹریشن کے ان سے محروم رہتا ہے اس لئے بغیر کسی سزا کے یہ رجسٹریشن کا قانون خود بخود چل رہا ہے۔ شاذو نادر کوئی واقعہ ایسا پیش آتا ہوگا کہ کسی جائداد کا معاملہ بغیر رجسٹری کرلیا جائے۔ اس لئے اس طریق سے یہ منشا قانون پورا ہو سکتا ہے۔

دفعہ ۵

تعدد ازدواج

اس دفعہ میں تعدد ازدواج پر کڑی پابندیاں عائد کرنے کا منشا یہ تبلایا جاتا

ہے کہ بہت سے لوگ حرص و طمع کی بنا پر ایک سے زائد شادیاں کر لیتے ہیں پھر اُن سب بیویوں کے حقوق ادا نہیں کر سکتے۔ یا نہیں کرتے۔ خصوصاً بیویوں کے درمیان برابری نہیں کی جاتی جس سے گھروں میں طرح طرح کے جھگڑے فساد پیدا ہوتے ہیں ان کے انسداد کے لئے یہ قانون بنایا گیا ہے۔

یہاں سب سے پہلے غور طلب یہ بات ہے کہ جو شخص اسلام کی تاریخ اور اس کے احکام سے کچھ بھی واقفیت رکھتا ہے وہ تعدد ازدواج کو خود تو کوئی جرم نہیں کہہ سکتا۔ جرم ہوگا تو وہ مظالم ہوں گے جو نکاح کے بعد شوہر کی طرف سے عمل میں آئیں گے۔ اور یہ مظالم جو شوہر کے جبر و تشدد یا جہالت کی وجہ سے عمل میں آتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ وہ صرف دوسری تیسری بیوی ہی پر نہیں ہوتے۔ جس شخص کی ایک بیوی ہے اس سے بھی ایسے مظالم کے ارتکاب کے واقعات کچھ کم نہیں۔ بلکہ تجربہ شاہد ہے کہ اس کے واقعات بہت زیادہ ہیں۔ جتنے مقدمات عدالتوں میں عورتوں کی طرف سے دائر ہوتے ہیں ان کا سرسری جائزہ لے لیا جائے تو اس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہ رہے گی۔ اور جب یہ معلوم ہے کہ ایک بیوی والے شوہروں کے مظالم دو یا زیادہ بیویاں رکھنے والوں کی بہ نسبت تعداد میں زیادہ ہیں تو سب سے زیادہ فکر ان کے انسداد کی ناگزیر ہے۔ قانون کی نظر میں اس کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ ایک بیوی پر جو مظالم ہوتے ہیں ان کی کوئی پروا نہ کی جائے صرف ایک سے زائد ہونے والی بیوی کے مظالم ہی قابل اصلاح و انسداد سمجھے جائیں۔ اور اگر دونوں قسم کے مظالم کا انسداد مقصود ہے تو موجودہ قانون کی رو سے ہر نکاح پر ایسی ہی پابندیاں عائد کرنا اور خلاف ورزی کی صورت میں سزائیں جاری کرنا لازم آئے گا جس کو کوئی ہوشمند انسان درست نہیں سمجھ سکتا اور نہ ہمارے قانون ساز حضرات ہی نے اس کو صحیح سمجھا ہے۔ بلکہ اس کا صحیح علاج یہ ہے کہ بیگی خوف کی بنا پر کوئی نیا قانون بنانے کے بجائے حقوق زوجین سے متعلق اسلام کا مشہور و معروف قانون جاری کرنے کا انتظام پورا کر دیا جائے جس کے ذریعہ مظلوم کو دادرسی مشکل نہ رہے تو اس قسم کے سارے ظلم و جور

اور جبر و تشدد کا خود بخود انسداد ہو جائے گا۔

اپنے حقوق سے محروم اور مظلوم بیوی کو خواہ وہ ایک ہو یا متعدد اگر عدالت سے دادرسی کی سہولتیں مہیا کر دی جائیں تو بعض صورتوں میں شوہروں پر تعزیری سزائیں جاری ہوں گی۔ بعض میں حاکم کو نکاح فسخ کر دینے کا اختیار ہو گا جس سے خود بخود حالات کی اصلاح ہو جائے گی۔ جو شخص ایک سے زائد بیوی کے حقوق ادا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا وہ خود ایسا وبال اپنے گلے میں نہ ڈالے گا۔ جس کے نتیجہ میں اس کو سزا بھگتنی پڑے یا بیوی اس کے ہاتھ سے جائے۔ اور اگر عدالتی سہولتیں مہیا نہیں کی جاتیں تو یقین کیجئے کہ موجودہ قانون بھی کسی مرض کی دوا ثابت نہ ہو گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ انسداد مظالم کے لئے کسی مزید قانون سازی کی ضرورت نہیں۔ صرف عدالتی سہولتیں مہیا کر دینا سب کا علاج ہے جس کی صورت اور شرعی قانون ابتدا میں لکھی جا چکی ہے

اس کے علاوہ ہر برائی کو قانون کے ذریعہ روکنے کا اصول خود بھی قابل قبول نہیں بلکہ تجربہ اور مشاہدہ گواہ ہے کہ ذہنی اصلاح اور اخلاقی تربیت کے بغیر کوئی بھی قانون انسداد جرائم کا ضامن نہیں ہو سکتا۔ خصوصاً زوجین کے معاملات ایسی نزاکت رکھتے ہیں کہ ان میں قانون کی مداخلت بسا اوقات اور زیادہ مفاسد پیدا کر دیتی ہے اس تعلق میں ظلم و جور کی اصلاح بجز خوف خدا و آخرت یا شرافت نفس اور ذہنی تربیت کے بہت ہی مشکل ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ نکاح کے شروع میں جو خطبہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اس میں تین آیتیں قرآن کی پڑھی جاتی ہیں اور ان تینوں کے اول میں بھی آخر میں بھی تقویٰ اور خوفِ خدا تعالیٰ کی تاکید کی گئی ہے کیوں کہ زوجین کے تعلقات کو ہموار رکھنے کے لئے قانونی مداخلت سے زیادہ خوف خدا و آخرت ہی کامیاب ذریعہ ہے۔

اس لئے بھی تعدد ازدواج سے پیدا ہونے والے خطرات کی روک تھام کے لے مؤثر اور مفید صورت یہی ہے کہ عوام کی ذہنی اور اخلاقی تربیت کا حکومت اور عوام اپنے پورے وسائل کے ساتھ انتظام کریں اور پھر بھی جو جرم کسی سے صادر ہو جائے

اس کا انتظام ان قوانین شرعیہ کے ذریعہ کیا جائے جن کی رو سے مظلوم عورت شوہر سے اپنا انتقام لے سکتی ہے۔

دفعہ ۷

طلاق و عِدّت کے مسائل

اس دفعہ کا منشا اُن گھریلو جھگڑاوں کا انسداد تبلایا جاتا ہے جو زوجین کے باہمی اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں لیکن اس دفعہ کی چھ ضمنی دفعات میں سے اکثر ایسی ہیں جن کا خانگی نزاعات سے کوئی تعلق نہیں۔ ان میں بلا وجہ قرآن وسنت کے مخالف صورتیں تجویز کر کے پورے ملک کے مسلمانوں میں اضطراب اور بے چینی پیدا کی گئی ہے۔ مثلاً ضمن (۳) میں طلاق کے مؤثر ہونے کی آخری میعاد نوے دن مقرر کرنا۔ جبکہ قرآن کریم نے قبل از خلوت طلاق پر ایک دن کی بھی عدت لازم نہیں کی اور خلوت کے بعد عدت طلاق واضح طور پر تین ایام ماہواری مقرر فرمائی۔ والمطلقت یتربصن بانفسھن ثلثۃ قروء۔ یعنی مطلقہ عورتیں روکے رکھیں اپنے آپ کو تین مرتبہ ایام ماہواری پورے ہونے تک۔ ہر شخص جانتا ہے کہ تین ماہواری کبھی نوے دن سے کم میں بھی پورے ہو سکتی ہیں اور کبھی اس سے زیادہ دن بھی لگ سکتے ہیں۔

معلوم نہیں ہمارے قانون ساز حضرات نے خانگی نزاعات ختم کرنے کے لئے اس میں کون سی مصلحت سمجھی ہے کہ قرآن کی نص صریح کے مخالف نوے دن مقرر کر دیئے اسی طرح ضمن (۵) میں حاملہ کی عدت جو مدت حمل یا نوے دن میں سے جو زائد ہو اس کو قانونی عدت قرار دیا ہے ـــــ جبکہ قرآن کریم کا واضح فیصلہ یہ ہے کہ حمل سے فراغت ہوتے ہی ختم ہوجاتی ہے چاہے وہ ایک گھنٹہ کے بعد ہی ہوجائے۔ وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ یَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ۔ اور حمل والیوں کی عدت یہ ہے

کہ وہ اپنے حمل سے فارغ ہو جائیں۔

بہر حال ان ضمنی دفعات کا منشار قانون "خانگی نزاعات" سے دور کا بھی کوئی تعلق نہیں رکھتا بلاوجہ مخالفت قرآن و سنت کا وبال سر لیا گیا ہے شرعی اور عقلی اعتبار سے نزاعات خانگی کے انسداد کے متعلق اس دفعہ میں صرف ضمن (۴) یعنی مصالحتی کونسل ہے۔ اور ضمن (۱) و (۲) یعنی چیئرمین بورڈ کو طلاق کا نوٹس دینے کی قانونی پابندی بھی اسی مصالحتی کونسل سے وابستہ ہے مگر اس قانون میں اس کی بھی صورت یوں بگاڑ دی گئی ہے کہ قرآن کریم نے مصالحتی کونسل کی تجویز اس وقت رکھی ہے جبکہ نوبت طلاق تک نہ پہنچی ہو اور اس مصالحتی کونسل کا مقصد یہ قرار دیا ہے۔ کہ طرفین کے خاندانی افراد ان کی باہمی شکایات کو سن کر مصالحت کی کوشش کریں تاکہ نوبت طلاق تک نہ پہنچے۔ اس کے خلاف اس قانون نے مصالحتی کونسل کی تشکیل ہی طلاق کے بعد رکھی ہے جس کے بعد بعض صورتوں میں تو مصالحت بھی حرام ہو چکی ہو گی۔ اور اس دفعہ کی رو سے جو تشکیل مصالحتی کونسل کی کی گئی ہے وہ بھی قرآن کریم کی تصریحات کے خلاف ہے۔ قرآن کریم نے اس کونسل میں صرف زوجین کے خاندانی افراد کو رکھا ہے۔ کسی غیر کی مداخلت پسند نہیں فرمائی اور موجودہ قانون نے یونین بورڈ کے چیئرمین کو اس کونسل کا سب سے بڑا ذمہ دار قرار دیا ہے جو سراسر خلاف شرع اور خلاف مصلحت ہے ——

اس لئے اس دفعہ میں خانگی نزاعات کی اصلاح کے لئے کرنے کا کام صرف یہ ہے کہ زوجین کو اس کا پابند کیا جائے کہ جب کوئی نزاع آپس میں ایسا پیش آجائے جس کی نوبت طلاق تک پہنچ سکتی ہے تو طلاق سے پہلے اس نزاع کو فریقین کے خاندانی افراد کی پنچائت میں رکھا جائے تاکہ وہ مصالحت کی کوشش کرلیں۔

(۲) اگر ان کی کوشش ناکام ہو جائے اور نوبت طلاق تک پہنچ جائے تو صرف ایک یا دو طلاق تک یہ خاندانی پنچایت پھر بھی مصالحت کی کوشش اس طرح کرے کہ طلاق کی نوعیت کو دیکھ کر اگر وہ طلاق رجعی ہے تو شوہر کو رجعت پر آمادہ

کرے۔ اور بائن ہے تو فریقین کو دوبارہ آپس میں نکاح جدید کر لینے کی ترغیب دے۔ تین طلاق کی صورت میں نہ مصالحت کرانے کی کوئی گنجائش ہے اور نہ فریقین کے اختیار میں ہے کہ باہمی رضامندی سے تجدید نکاح کر سکیں۔

(۳) تین طلاق بیک وقت دینا قرآن وسنت کی رُو سے گناہ اور ایک مکروہ عمل ہے۔ جس تک پہنچنا منشار قرآن کے خلاف ہے۔ کیوں کہ قرآن کریم نے واضح طور پر یہ بتلا دیا ہے کہ طلاق دینے کا صحیح اور جائز طریقہ یہ ہے کہ دو مرتبہ تک طلاق دی جا سکتی ہے۔ (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ)

اس کے بعد تیسری طلاق کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے جائز طریقہ سے تجاوز کر کے تیسری طلاق دے ہی دی تو اب اس کی سزا یہ ہے کہ دوسری شادی اور پھر اُس سے جدائی کے بغیر ان کے آپس میں تجدید نکاح بھی نہ ہو۔

(فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ)

آج کل عام جہالت کی وجہ سے ہر طلاق دینے والا تین ہی طلاق دیتا ہے۔ اور عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ تین سے کم میں طلاق مکمل ہی نہیں ہوتی۔

عدالتوں کے عرائض نویس بھی جب ان کو طلاق نامہ لکھنے کو کہا جائے تو تین ہی طلاق لکھتے ہیں —— اور یہ بات بھی عام طور پر مشاہدہ میں آتی ہے کہ تین طلاق کے بعد جب ہوش آتا ہے تو فریقین آپس میں مصالحت کے لئے تیار ہوتے ہیں۔ مگر بات ہاتھ سے نکل چکی ہوتی ہے۔

اس لئے یہ قانون بنایا جا سکتا ہے کہ جو شخص بیک وقت تین طلاق دے گا اس پر عدالت کو حسب صوابدید تعزیری سزا جاری کرنے کا اختیار ہوگا۔ لیکن اس سزا کے باوجود تین طلاق کے شرعی اثر کو برقرار رکھا جائے گا کہ حسب شرائط دوسری شادی اور اس سے جدائی کے بغیر ان کے آپس میں نکاح نہیں ہوگا جس پر تمام صحابہ کرام کا اجماع اور امت کے چاروں امام۔ ابو حنیفہ رح۔ شافعی رح

مالکؒ، احمد بن حنبلؒ کا اتفاق ہے۔ اس سے اس جماعت یا افراد کو مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے جن کا مسلک یہ ہو کہ ایک ہی مرتبہ کی تین طلاق سے حرمت مغلظہ ثابت نہیں ہوتی۔

دفعہ ۱۲

نکاح میں عمر کی پابندی

اس دفعہ کا منشا ان خرابیوں کا انسداد ہے جو نکاح صغرسنی پر عام طور سے مرتب ہوتی ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ بہت سی برادریوں میں جو صغر سنی کی حالت میں نکاح کا رواج ہے اس سے بہت سے مفاسد پیدا ہوتے ہیں بہت سی لڑکیوں کی پوری زندگی تباہ ہو جاتی ہے۔ لیکن جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ہے کہ ہر برائی کو صرف قانون اور سزا ہی کے ذریعہ روکنے کا اصول صحیح نہیں اور تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ برائی کو روکنے کے لئے کافی بھی نہیں۔

(۱) بہت سی برائیاں جو انسانی معاشرہ میں پیدا ہوتی ہیں ان کا صحیح علاج بجز ذہنی اصلاح اور اخلاقی تربیت کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ اس معاملہ میں بھی اگر نشر و اشاعت کے تمام وسائل سے عوام کو ان مفاسد سے آگاہ کیا جائے اور جن برادریوں میں اس کا زیادہ رواج ہے ان کو اجتماعی طور سے سمجھایا جائے تو کوئی بعید نہیں کہ وہ اس غلطی سے باز آجائیں۔ لیکن قانونی طور پر اس کو قابل سزا جرم قرار دینے میں قانون شریعت سے تصادم ہوتا ہے۔ اس سے اجتناب کیا جائے۔

(۲) شریعت اسلام نے انہیں مفاسد کی اصلاح کے لئے یہ قانون پہلے سے بنایا ہوا ہے کہ اگر نابالغ لڑکے یا لڑکی کے اولیا صغر سنی میں ان کا نکاح کر دیں تو یہ لڑکا لڑکی بالغ ہوتے ہی تو فوراً اس نکاح کے فسخ کا اعلان کر کے اسلامی

عدالت کے ذریعہ نکاح فسخ کرا سکتے ہیں۔ شرط یہ ہے کہ یہ نکاح نابالغ کے باپ یا دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے کیا ہو اور باپ دادا کے کئے ہوئے نکاح میں بھی اگر ان کی بدنیتی یا خود غرضی کا ثبوت ہو جائے تو ان کے کئے ہوئے نکاح کو بھی فسخ کیا جا سکتا ہے (شامی)

یہ چند تجاویز کا ایک سرسری خاکہ ہے جن کے تحت ماہر علماء اور قانون داں حضرات کے اشتراک سے ان مسائل کی تفصیلات سامنے رکھ کر قانون بنایا جا سکتا ہے۔ واللہ الموفق والمعین!

تاریخ تالیف :۔ ۱۹۶۱ء بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

اشاعت اول :۔ ۱۳۸۲ھ مطابق ۱۹۶۳ء شعبان ۱۳۸۲ھ

ناشر :۔ ادارۃ المعارف کراچی ۱۴

نوٹ :۔ فیلڈ مارشل محمد ایوب خان سابق صدر اسلامی جمہوریہ پاکستان کے دور حکومت میں جب خلاف شریعت عائلی قوانین نافذ کئے جانے والے تھے ۱۹۶۱ء میں حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے ایک ناصحانہ خط صدر پاکستان کو لکھا اور ساتھ ہی ان قوانین پر دلائل شرعیہ کی روشنی میں تبصرہ اور متبادل تجاویز تحریر فرمائیں، خط کا جواب آیا مگر تبصرہ و تجاویز پر کوئی عمل نہ ہوا۔

۱۳۸۲ھ میں یہ خط اور تبصرہ و تجاویز، بصورت رسالہ ادارۃ المعارف سے شائع کر دیا گیا جس کے شروع میں حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے ایک بصیرت افروز مقدمہ بھی تحریر فرمایا تھا۔ اسلامی قانون اور فقہ کے بنیادی اور اجتماعی اہم مباحث و مسائل کی بنا پر اس کو پیش کیا گیا ہے۔ (ناشر)

المرتب: مولانا مفتی محمد رفیع مدظلہ ابن مفتی محمد شفیع صاحبؒ

حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم

کی

فقہی تصانیف جو الگ کتابی شکل میں شائع ہو چکی ہیں

۱۔ **فتاویٰ دارالعلوم دیوبند** دارالعلوم دیوبند کی عالم گیر شہرت اور دینی مرکزیت جن اسباب پر قائم ہے۔ ان میں سے ایک چیز وہاں کے فتاویٰ بھی ہیں، جو ہر طبقہ کے علماء اور عوام میں نیز عدالتوں اور پنچایتوں میں سند مانے جاتے ہیں، اس کے ضخیم رجسٹروں کا ایک حصہ آٹھ جلدوں میں پہلے بھی شائع ہوا تھا جس میں فتاویٰ کے دو سلسلے تھے۔

ایک دارالعلوم دیوبند کے مفتی اوّل استاذ العلماء حضرت مولانا عزیز الرحمن صاحبؒ کے تحریر فرمودہ فتاویٰ بنام "عزیز الفتاویٰ"۔

دوسرا حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب سابق صدر مفتی دارالعلوم دیوبند و حال بانی و صدر دارالعلوم کراچی کے تحریر فرمودہ فتاویٰ بنام "امداد المفتیین"۔

لیکن پہلی طباعت میں ترتیب و تبویب بھی نہ تھی، اور یہ دونوں سلسلے مخلوط بھی تھے۔ حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے اس مکمل مجموعہ (آٹھ جلدوں) پر نظر ثانی اور تصحیح بھی کرائی اور دونوں سلسلوں کو الگ الگ مبوّب کرا دیا۔ جدید طباعت میں اس پورے مجموعہ کی چار جلدیں کر دی گئیں۔ جلد اوّل و دوم میں "عزیز الفتاویٰ" مکمل ہے اور جلد سوم و چہارم میں "امداد المفتیین" مکمل جو اہم فتاویٰ حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے دارالعلوم دیوبند سے استعفاء کے بعد اور دارالعلوم کراچی کے قیام سے پہلے تحریر فرمائے حال ہی میں انہیں بھی مبوب کر دیا گیا ہے جو عنقریب

انشاء اللہ "امداد المفتیین" کا جزبن کر شائع ہوں گے۔

۲- **احکام القرآن (عربی)** یہ وہ کتاب ہے جس کی تصنیف کو وقت کی اہم ضرورت سمجھ کر حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے چند علماء کو اپنی نگرانی میں اس کی تصنیف پر لگایا اور چاہا تھا کہ جلد سے جلد یہ کتاب مکمل ہو جائے، اس میں قرآن کریم کی دو منزلیں سورۂ قصص سے سورۃ حجرات تک (تقریباً ساڑھے چار پارے) حضرت مولانا مفتی محمد شفیع مدظلہم نے مکمل فرمائی ہیں۔ یہ کتاب حضرت مفتی صاحب مدظلہم کے تفقہ کا ناقابل فراموش کارنامہ ہے اور اس میں حضرت مدظلہم نے قرآن کریم سے فقہ وعقائد کے مسائل انتہائی دیدہ ریزی اور تحقیق وتفصیل کے ساتھ مستنبط فرمائے ہیں۔ خاص طور سے ان مسائل پر زور دیا گیا ہے، جو عہد حاضر میں پیدا ہو گئے ہیں، اور جن کے بارے میں سلف کی کتابوں میں تفصیلی مباحث نہیں ملتے، بعض مسائل پر مبسوط بحثیں مستقل رسالوں کی صورت اختیار کر گئی ہیں جو احکام القرآن کا جزء ہیں، مگر اپنے موضوع پر سیر حاصل ہونے کی بناء پر انہیں الگ بھی شائع کیا جا سکتا ہے ان رسائل کا تعارف آگے مستقل عنوان کے تحت آئے گا۔

اسلام کا نظام اراضی مع فتوح الہند یہ کتاب اپنے موضوع میں بالکل منفرد اور بہت سے وقتی اور ضروری مسائل کی تحقیق میں بے نظیر ہے، ہر ملک کی زمینوں کے شرعی احکام، زمینوں کے بارے میں اسلامی حکومت کے اختیارات وغیرہ شرعی دلائل سے واضح کئے گئے ہیں۔

پہلے باب میں اسلام کے عام احکام اراضی بلاتخصیص کسی ملک اور خطہ کے بیان کئے گئے ہیں،

دوسرے باب میں قبل از تقسیم مشترکہ ہندوستان کی زمینوں کے شرعی احکام، شاہانِ اسلام کے فرامین اور ان کے تعامل کی روشنی میں ہندوستان کے ہر صوبہ کے متعلق جدا جدا احکام جمع کئے گئے ہیں پھر انگریزی عہد کے تغیرات اور ان کا جو اثر زمینوں کے احکام پر پڑا

اس کا بیان ہے۔

تیسرے باب میں تقسیم ہند اور بنائے پاکستان کی مختصر تاریخ اور وہ دستاویزی معاہدہ جس کی رو سے ہندوستان دو ملکوں میں تقسیم ہوا، جس پر دونوں ملکوں کی زمینوں کے احکام کا مدار ہے، ان معاہدات کی روشنی میں دونوں ملکوں کی زمینوں کے شرعی احکام میں کیا فرق آیا۔ اور دونوں طرف سے ترک وطن کرنے والوں کی متروکہ زمینوں کے احکام کیا ہیں، ان سب امور کا مفصل بیان ہے

چوتھے باب میں دونوں ملکوں کے اوقاف کے متعلق احکام ہیں۔

پانچویں باب میں دونوں ملکوں کی اراضی کے عشر وخراج کی تحقیق اور مسائل درج ہیں۔

مقصد کے لحاظ سے یہ کتاب فقہی احکام کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن اس کے ضمن میں تقریباً اکثر فتوحات اسلامیہ خصوصاً فتوحاتِ ہندوستان اور شاہان ہند کے فرامین وغیرہ کا ایک اہم تاریخی حصہ بھی آگیا ہے، جو کچھ تو ضمناً آیا ہے اور کچھ اس کتاب کے دوسرے حصہ میں بنام "فتوح الہند" الگ جمع کر دیا گیا ہے۔

۴۔ آلاتِ جدیدہ اس میں لاؤڈ اسپیکر، گراموفون، فوٹو گرافی، ہوائی جہاز، ریڈیو، ایکسرے، انجکشن وغیرہ آلاتِ جدیدہ سے متعلق پیدا ہونیوالے جدید مسائل کا شرعی حل۔ نیز مریض کے بدن میں خون پہنچانے کا مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔

۵۔ آلۂ مکبر الصوت لاؤڈ اسپیکر کو اذان وخطبہ اور نماز میں استعمال کرنے کے متعلق شرعی احکام، علماء دیوبند، تھانہ بھون، سہارنپور اور دہلی وغیرہ کی قدیم وجدید تحقیقات کا خلاصہ اور آخری فیصلہ۔ پہلے یہ رسالہ الگ شائع ہوا تھا اب حالاتِ جدیدہ کا جزء بن کر شائع ہوا ہے

۶۔ رؤیتِ ہلال پاکستان اور دوسرے ممالک میں یہ مسئلہ مدت سے معرکۃ الآراء بنا ہوا ہے۔ حضرت مفتی صاحب نے اس مسئلہ کی پوری تفصیل شرعی اصول کے مطابق لکھی ہے، چاند کے معاملے میں شرعی حیثیت اور متعلقہ شرعی احکام کی تفصیل بیان فرمائی ہے،

۷۔ **مسئلہ سود** سود کی شرعی تعریف، قدیم طرز کے مہاجنی سود اور جدید قسم کے تجارتی بینکوں کے سود کی مفصل تحقیق اور عام شبہات کا جواب، قرآن مجید کی اندر سات آئیتیں جو سود کے متعلق آئی ہیں ان کی مفصل تفسیر، اور حرمت سود کے متعلق ۴۰ احادیث، سود کی دینی و دنیاوی خرابی و بربادی کا مفصل بیان۔ اس موضوع پر نہایت شافی و کافی تصنیف ہے۔

۸۔ **بیمۂ زندگی** اس مسئلہ کی مکمل تحقیق شرعی اصول پر کی گئی ہے۔ آخر میں دیگر علماء کرام کی تصدیقات ہیں۔

۹۔ **پراویڈنٹ فنڈ** پراویڈنٹ فنڈ پر زکوٰۃ واجب ہونے یا نہ ہونے کی تحقیق اور اس فنڈ پر سود کے نام سے ملنے والی رقم کی شرعی حیثیت واضح کی گئی ہے

۱۰۔ **اسلام کا نظام تقسیم دولت** سرمایہ داری اور کمیونزم کے درمیان اسلامی نظام کا اعلیٰ و بہتر ہونا، اور دونوں نظاموں پر نئی حیثیت سے بحث، اس موضوع پر بہترین مقالہ ہے۔

۱۱۔ **اسلامی نظام میں معاشی اصلاحات کیا ہوں گی؟** اسلام کا معاشی نظام کیا ہے؟ اور اس سے موجودہ معاشی مسائل کیوں کر حل ہو جائیں گے؟ حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے اس سوال کا سادہ، عام فہم اور دلنشین جواب اس رسالہ میں دیا ہے۔ اس کے مطالعہ سے عام پڑھا لکھا انسان ایک نظر میں یہ جان سکتا ہے کہ اسلام موجودہ نظام معیشت میں کیا بنیادی تبدیلیاں لائے گا اور سوشلزم کے برخلاف ان کے ذریعہ سرمایہ داری کی خرابیوں کا انسداد کس طرح ہو سکے گا۔

۱۲۔ **قرآن میں نظام زکوٰۃ** زکوٰۃ کے متعلق آیات قرآنی کی تفسیر، زکوٰۃ کن اصول پر قائم ہے، اور اس کے نصاب اور مصارف کا تعین اور شبہات کا جواب اس کتاب کے دوسرے حصہ میں احقر محمد رفیع عثمانی نے زکوٰۃ کے مفصل احکام درج کئے ہیں۔

۱۳- **اعضائے انسانی کی پیوندکاری** سرجری کے ذریعہ ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے جسم میں لگانے کی شرعی حیثیت کی مفصل اور مدلل تحقیق۔

۱۴- **ضبط ولادت** اس کی شرعی حیثیت اور مروجہ خاندانی منصوبہ بندی پر شرعی اور اقتصادی حیثیت سے مکمل بحث ہے۔

۱۵- **تصویر کے شرعی احکام** تصویر کشی اور استعمال تصاویر کے متعلق قرآن وحدیث کے ارشادات اور مفصّل احکام، فوٹو کی تصویر اور چھوٹی چھوٹی تصویروں اور آدھے دھڑ کی تصویروں کے احکام مع جواب شبہات۔

۱۶- **ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں** کفر اور اسلام اور مسلم وکافر کی شرعی تعریف کسی مسلمان کو اسلام سے خارج کہنے میں کیا احتیاط لازم ہے، اور اس کے کیا اصول ہیں؟ اہل قبلہ کو کافر کہنے کی مکمل تشریح اور اہل قبلہ کے معنی، قرآن و حدیث کے دلائل اور صحابہ وتابعین اور ائمہ دین کی تصریحات نہایت تفصیل سے لکھی گئی ہیں۔ یہ کتاب درحقیقت حضرت العلامہ سید محمد انور شاہ صاحب قدس سرہ سابق صدر مدرس دار العلوم دیوبند کی ضخیم کتاب اکفار الملحدین کا اردو میں خلاصہ ہے۔

۱۷- **آداب سفر مع احکام سفر** سفر شرعی کی تعریف، مسافر اور سفر کے احکام، آداب اور دعائیں جو احادیث اور کتب فقہ سے جمع کی گئی ہیں۔

۱۸- **آداب مساجد** اس میں مساجد کے فضائل و آداب، احکام اور ان کاموں کا مفصل بیان ہے جو مسجد میں ناجائز ومکروہ ہیں۔

۱۹- **احکام دُعا** حضرت حکیم الامت قدس سرہ کی عربی تصنیف یعنی "استحباب الدعوات" کا اردو ترجمہ جس میں نمازوں کے بعد دعا مانگنے کا مسنون طریقہ احادیث صحیحہ سے ثابت کیا گیا ہے۔ حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے اس میں مزید اضافے بھی فرمائے ہیں۔

۲۰- **شبِ برات** | اس میں شبِ برات کے فضائل و برکات اور احکام کا مفصل بیان اور غلط رسموں کی تردید ہے۔

۲۱- **احکامِ حج** | تمام ضروری احکام حج مختصر اور آسان طرز میں لکھے گئے ہیں۔ نہایت مفید اور کار آمد رسالہ ہے۔

۲۲- **تاریخِ قربانی** | اس میں قربانی کی مکمل تاریخ آدم علیہ السلام سے لے کر خاتم الانبیا صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک تک ہر دور میں اس کی مختلف صورتیں اور اسلام میں واجب ہونے کی اور اس کے بدلہ میں قیمت کا صدقہ کافی نہ ہونے کی مفصل تحقیق قرآن وسنت کے دلائل سے بیان کی گئی ہے۔ نیز متجددین کے اعتراضات کا شافی جواب دیا گیا ہے۔

نجات المسلمین | اسلامی زندگی قرآن وسنت کی روشنی میں

۲۴- **بسم اللہ** | کے فضائل و برکات اور مسائل، اور آخر میں اس کے خواص اور اس کے ذریعہ دینی و دنیوی فوائد، بیماریوں اور پریشانیوں کا علاج لکھا گیا ہے۔

۲۵- **گناہِ بے لذت** | اس رسالے میں ایسے گناہوں کا بیان ہے جن میں نہ کوئی ظاہری لذت ہے نہ کوئی معاشی مجبوری، محض غفلت و بے پروائی سے لوگ ان میں مبتلا ہیں، اگر ذرا بھی فکر کریں تو ان گناہوں کو فوراً چھوڑ سکتے ہیں، اس رسالے میں قرآن و حدیث سے ان گناہوں کے سخت عذاب و وبال کو بھی بیان کر دیا گیا ہے۔ اور آخر میں ایک دوسرا رسالہ صغائر گناہوں کی فہرست کا لگا دیا گیا ہے

جملہ تصانیف ملنے کا پتہ:- **مکتبہ تفسیر القرآن سید منزل۔ دیوبند یو۔ پی**

وہ فقہی رسائل جو فتاویٰ دار العلوم دیوبند کا جزء بننے کو شائع ہوئے ہیں

فتاویٰ دار العلوم دیوبند (طبع جدید) چار جلدوں پر مشتمل ہے، پہلی دو جلدوں کا نام عزیز الفتاویٰ اور آخری دو جلدوں کا نام امداد المفتین ہے، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب دامت برکاتہم کے مندرجۂ ذیل رسائل امداد المفتین کا جزء بن کر شائع ہوئے ہیں۔

۱/۲۶ **الافصاح عن تصرفات الجن والارواح** — جنات اور ارواح کے تصرفات کے متعلق تحقیق (امداد المفتین کتاب الایمان والعقائد)

۲/۲۷ **روع الناس عن محدثات الاعراس** — مروجہ عرس مزارات کے متعلق احکام (امداد المفتین کتاب الایمان والعقائد، ردّ بدعات)

۳/۲۸ **مامول القبول فی ظلّ الرسول ﷺ** — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سایہ پڑتا تھا یا نہیں اس کی تحقیق۔ (امداد المفتین کتاب السیر والمناقب)

۴/۲۹ **موزوں پر مسح** — یعنی "رسالہ نیل المآرب فی المسح علی الجوارب" جس میں کپڑے کے موزوں پر چمڑہ چڑھا کر مسح کرنے کے متعلق مفصل تحقیق ہے

کہ کس صورت میں مسح جائز ہے، کس صورت میں جائز نہیں، (امداد المفتین۔ کتاب الطہارۃ)

۵/۳۰ **احکام الاعلام بالتکبیر والاعلام** جھنڈوں، ترانوں، اور نعروں وغیرہ کے ذریعہ لوگوں کو نماز کے لئے اٹھانا اس کے متعلق حکم شرعی (امداد المفتین۔ کتاب الصلوٰۃ)

۶/۳۱ **تنقیح المقال فی تصحیح الاستقبال** اس میں سمت قبلہ سے متعلق علامہ مشرقی کی پیدا کردہ تشکیکات کا واضح جواب بھی ہے اور اس مسئلہ کی مثبت انداز میں مکمل تحقیق بھی۔ فتاویٰ دار العلوم میں اس کا صرف وہ حصہ درج ہے جو حضرت مفتی صاحب مدظلہم کا تحریر فرمودہ ہے اور جواہر الفقہ میں اس حصہ کے علاوہ بعض دیگر علماء کے مقالات بھی اسی کے ساتھ شامل کئے گئے ہیں۔

۷/۳۲ **القول القریب فی اجابۃ الاذان بین یدی الخطیب** جمعہ کی اذان کا جواب دینا اور بعد کی دعا پڑھنی چاہیے یا نہیں؟ اس مسئلہ کی مفصل تحقیق (امداد المفتین — باب الجمعۃ والعیدین)

۸/۳۳ **اماطۃ التشکیک فی اناطۃ الزکوٰۃ بالتملیک** رفاہی کاموں میں زکوٰۃ کی رقم تملیک کے بغیر خرچ کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی، اور ادائے زکوٰۃ کے لئے تملیک ضروری ہے، اس مسئلہ کی مفصل اور مدلل بحث اس رسالہ میں بیان کی گئی ہے اور شبہات کا جواب دیا گیا ہے — امداد المفتین۔ کتاب الزکوٰۃ)

۹/۳۴ **انجکشن سے روزہ فاسد نہ ہونے کی تحقیق** اس مسئلہ پر سیر حاصل مدلل بحث ہے (امداد المفتین کتاب الصوم)

۱۰/۳۵ **خیر الامور فی قدر المہور** — عورتوں کے مہر کی مقدار کے متعلق مکمل تحقیق (امداد المفتین کتاب النکاح باب الجہاز والمہر)

۱۱/۳۶ **اقامۃ العرف مقام الثبوت فی سقوط بعض الحقوق بالسکوت** — عورت کے سکوت سے مہر معاف ہوگا یا نہیں؟ اس مسئلہ کی تحقیق کے ضمن میں یہ بحث بھی آگئی ہے کہ دین کی معافی کے لئے دائن کا سکوت بیان کے قائم مقام کب ہوگا، کب نہیں، (امداد المفتین۔ کتاب النکاح۔ باب الجہاز والمہر)

۱۲/۳۷ **رفع الجور فی حکم یمین المؤبد والفور** — اگر طلاق کو کسی کام کے نہ کرنے پر معلق کیا تو کب تک نہ کرنے سے طلاق واقع ہوگی، اس مسئلہ کی مفصل تحقیق۔ امداد المفتین۔ کتاب الطلاق)

۱۳/۳۸ **حکم الانصاف فی الطلاق الغیر المضاف** — شوہر نے جس طلاق کی اضافت بیوی کی بجائے اپنی طرف کی ہو، وہ واقع ہوگی یا نہیں؟ اس کا مفصل ومدلل حکم، یہ رسالہ درحقیقت حضرت مولانا انورشاہ کشمیری رح کی تصنیف ہے، حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے اسے تبرک وافادہ کے لئے امداد المفتین کا جزو بنایا ہے۔ (امداد المفتین۔ کتاب الطلاق)

۱۴/۳۹ **نیل المرام فی حکم المسجد المبنی بالمال الحرام** — مالِ حرام مسجد کی تعمیر میں لگانے کی مختلف صورتیں اور ان کا حکم۔ (امداد المفتین۔ کتاب الوقف)

۱۵/۴۰ **الاحری بالقبول فی وقف العمارۃ علی ارض النزول** — لاوارث زمین پر حکومت قبضہ کرکے کسی کو دیدے اس کو وقف کرنے کے احکام۔ (امداد المفتین۔ کتاب الوقف)

۱۶/۴۱ **توضیح کلام اہل اللہ فی ما اہل بہ لغیر اللہ** — بتوں یا قبروں کے نام پر چھوڑے ہوئے جانوروں کے متعلق شرعی احکام، (امداد المفتین۔ کتاب الصید والذبائح)

۱۷/۴۲ سجدۂ تعظیم | یعنی المقالۃ الوضیۃ فی سجدۃ التحیۃ "سجدہ تعظیمی کے متعلق مفصل بحث و تحقیق۔ (امداد المفتیین۔ کتاب الحظر والاباحۃ)

۱۸/۴۲ اشباع الکلام فی مصرف الصدقۃ من المال الحرام | مالِ حرام کو صدقہ کرنے کے متعلق مفصل تحقیق۔ (امداد المفتیین۔ باب ارباح فاسدہ ومالِ حرام)

وہ فقہی رسائل جو احکام القرآن عربی کا جزء بن کر شائع ہوئے ہیں

یہ رسائل عربی زبان میں ہیں، ان کا ترجمہ اگر اردو میں ہو جائے تو انشاء اللہ افادیت کا دائرہ اور وسیع ہو جائے گا۔

۱/۴۴ تفسیر الخطاب فی تفسیر آیات الحجاب | عورتوں کے پردے سے متعلق جتنی آیات قرآن کریم میں آئی ہیں۔ ان سب کی تفسیر اس رسالے میں یکجا کر دی گئی ہے اور پردۂ شرعی سے متعلق چالیس سے زیادہ روایاتِ حدیث اور صحابہ و تابعین اور ائمۂ دین کے ارشادات جمع کرکے پردے کے احکام مدلل و مفصل بیان کئے گئے ہیں اور مخالفین کے شبہات کا شافی جواب دیا گیا ہے۔

تمت

(بقیہ تعارف بر ص ۳۶۰)

(دشرما آرٹ پریس دہلی)